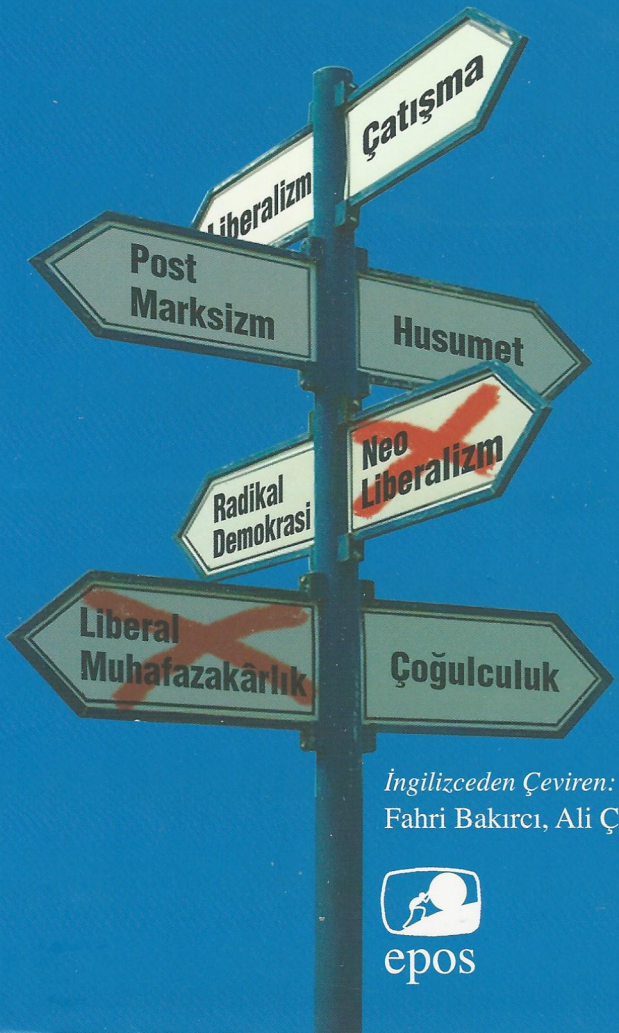
SİYASETİN DÖNÜŞÜ

CHANTAL MOUFFE



İngilizceden Çeviren:
Fahri Bakırcı, Ali Çolak

epos

Chantal Mouffe (1943—); Louvain Katolik Üniversitesi ve Essex Üniversitesi'nde eğitim gördü.
Westminster Üniversitesi'nde politika teorisi profesörüdür. Avrupa Kuzey Amerika ve Latin Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde dersler verdi. Harvard, Cornell, California Üniversitesi, Princeton Enstitüsü ve Paris-Centre National de la Recherche Scientifique'te araştırmacı olarak çalıştı.
Ernasto Laclau ile ortak çalışması olan "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*"de (Birikim Yay.–1992) ortaya attıkları "post-Marksizm/radikal demokrasi" kavram çiftiyle yeni ve kategorik bir tartışma dönemini başlattılar.
Yazarın diğer kitapları şunlardır; *Demokratik Paradoks* (Epos Yay.—2003), *Siyasal Üzerine* (İletişim Yay.—2009).

epos

© EPOS YAYINLARI-58
Bilim-Felsefe-Politika Kitapları-29

Chantal Mouffe
SİYASETİN DÖNÜŞÜ

İngilizceden Çeviren:
Fahri Bakırcı, Ali Çolak,

Yayıma Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
The Return of the Political
-İkinci Baskı,Verso 2005-

©Epos Yayınları, 2008
©Verso, 2005

Düzelti:
Selma Çelikkan

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10
Birinci Baskı, Ankara 2010
ISBN: 978-975-6790-68-7
Sertifika no: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara,
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposyayinlari@eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com

Chantal Mouffe

SİYASETİN DÖNÜŞÜ

İngilizceden Çeviren
Fahri Bakırcı, Ali Çolak

epos

İçindekiler

Teşekkür / *7*

Önsöz / *9*

Giriş 13

1. Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi? 23

2. Amerikan Liberalizmi ve Amerikan Liberalizminin Cemaatçi Eleştirmenleri 43

3. Rawls: Siyasetsiz Siyaset Felsefesi 67

4. Demokratik Yurttaşlık ve Siyasal Cemaat 93

5. Feminizm, Yurttaşlık ve Radikal Demokratik Siyaset 113

6. Liberal Bir Sosyalizme Doğru 133

7. Liberalizm ile Demokrasi Arasındaki Eklemlenme Üzerine 153

8. Carl Schmitt Üzerinden Çoğulculuk ve Modern Demokrasi 175

9. Siyaset ve Liberalizmin Sınırları 201

Teşekkür

Bu kitapta derlenen makaleler asıl olarak aşağıda adı geçen yerlerde yayınlanmıştı: 'Radikal Demokrasi: Modern mi Postmodern mi', Andrew Ross, der., *Evrensel Terk ediş mi? Postmodernizm Siyaseti,* University of Minnesota Press 1988; 'Amerikan Liberalizmi ve Amerikan Liberalizminin Cemaatçi Eleştirmenleri' (Asıl başlığı 'Amerikan Liberalizmi ve Amerikan Liberalizminin Cemaatçi Eleştirmenleri: Rawls, Taylor, Sandel ve Walzer'), *Uluslararası Praksis,* Cilt. 8, no. 2, Temmuz 1988;'Rawls: Siyasetsiz Siyaset Felsefesi', David Rasmussen, der. *Evrenselcilik-Cemaatçilik Karşıtlığı,* MIT Press 1990; 'Demokratik Yurttaşlık ve Siyasal Cemaat', Chantal Mouffe, der., *Radikal Demokrasinin Boyutları,* Verso 1992;'Feminizm, Yurttaşlık ve Radikal Demokratik Siyaset', Judith Butler ve Joan Scott, *Feminist Siyaset Teorisi*, Roudledge 1992;'Liberal Bir Sosyalizme Doğru', 1991 Temmuz'unda, Arjantin, Buenos Aires'te, Uluslararası Siyaset Bilimi Derneğinin Dünya Kongresinde sunulan tebliğin metninden derlenmiştir;'Liberalizm ile Demokrasi arasındaki Eklemlenme Üzerine', Ekim 1989'da Kanada, Toronto'da 'C. B. Macpherson'un Mirası' adlı konferansta sunulan tebliğin metninden derlenmiştir.'Carl Schmitt'in Etrafında: Çoğulculuk ve Modern Demokrasi', *Yeni Formasyonlar*, no. 14, Yaz 1991; 'Siyaset ve Liberalizmin Sınırları' bu kitap için yazılmıştır.

Önsöz

Bu kitapta son beş yılda yazılan dokuz parça bir araya getirilmektedir. Bunların bazıları çoğu kolektif olan kitaplarda daha önceden yayınlanmıştır; diğerleri konferans sunumlarıdır. Sonuncu makale 'Siyaset ve Liberalizmin Sınırları' münhasıran bu kitap için yazılmıştır.

Bütün denemeler farklı açılardan aynı başlıklarla ilgilidir: Radikal demokrasi, liberalizm, yurttaşlık, çoğulculuk, liberal demokrasi, cemaat. Bunlara 'anti-özcü' bir bakış açısıyla yaklaşılmıştır.

Kitabın bütünlüğünü sağlayan ana tema, siyaset üzerine ve iktidar ile antagonizmanın sökülüp atılamaz niteliği üzerine düşünüştür. Bu tür bir düşünüşten, sol projenin 'radikal ve çoğulcu demokrasi' bakımından yeniden formüle edilmesi için olduğu kadar, mevcut rasyonalist ve bireyci liberal söylemin eleştirisine yönelik sonuçlar da çıkarmaya çalıştım.

Bölümler farklı okuyucu kitleleri için tasarlandığından açıkça, aynı noktaları farklı bağlamlarda ortaya koyma gereğinden kaynaklanan bir miktar tekrar vardır. Ancak ben bu bölümleri asılları gibi bırakmaya karar verdim, çünkü en önemli olanların tekrarlanan konular olduğunu düşünüyorum.

Denemelerin birkaçı 1988-1989'da Princeton'da İleri Araştırmalar Enstitüsü'nün bir Üyesi ve 1989-1990'da Cornell Üniversitesinde Beşerî Bilimler Topluluğunda bir Kıdemli Akademi Üyesi olduğumda araştırıldı ve yazıldı. Her iki kuruma da destekleri için minnettarım.

Yazık, zayıf ölümlüler ırkı, mutsuz olanlar,
Hangi çatışmalardan ve inlemelerden doğdunuz

Empedocles

Giriş:
Tartışmacı (Agonistik) Bir Çoğulculuk İçin

> Hüner, aldatma denizindeki küçük kayalık adalar gibi belirli şeyler konusunda kendi kendine boşa zaman harcamamaktır. Bunları sımsıkı kavramak ve boğulmamak insanoğlunun elde edebileceği en üstün başarıdır.
>
> ELIAS CANETTI

1

Kısa bir zaman önce bize gösteriş eşliğinde, liberal demokrasinin kazandığı ve tarihin sona erdiği anlatılıyordu. Ne yazık ki Komünizmin çöküşü, çoğulcu demokrasiye yumuşak bir geçişi sağlamış olmaktan ziyade çoğu yerde milliyetçiliğin yükselişine ve yeni antagonizmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Batılı demokratlar, geçmiş bir çağa ait olduğunu düşündükleri türlü türlü etnik, dinsel ve miliyetçi çatışmaların patlayışını hayretle gözlemliyorlar. Müjdelenen 'Yeni Dünya Düzeni', evrensel değerlerin zaferi ve 'geleneksel sonrası' kimliklerin genelleşmesi yerine, tikelciliklerin patlamasına ve Batı evrenselciliğine karşı yükselen bir meydan okumaya tanık oluyoruz.

İyimser öngörülerinin bu tür bir ikna edicilikle çürütülmesi nedeniyle gâfil avlanan liberallerin çoğu, totalitarizmin ertelenmiş sonuçlarını ya da 'o arkaik'liğin âni yükselişini anımsatarak tepki göstermiştir. Liberaller olup biteni âdeta, liberal demokrasinin evrenselleşmesine rehberlik eden zorunlu yol üstünde bulunan geçici bir tehirin temsiliymişcesine karşılarlar: Bu süreç, rasyonalitenin kendi düzenini yeniden dayatmasından önceki küçük bir parantez ya da siyasetin, hukuksal güçler ve evrensel akıl tarafından kesin olarak yıkılmasından önceki son ümitsiz çığlığıdır.

Dolayısıyla aslında tehlike altında olan siyaset ve siyasetin tas-

fiye edilme olasılığıdır. Mevcut durumda çok sayıda siyaset teorisyeninin – köklü bir siyasal değişim zamanında demokratik siyaset için yıkıcı sonuçları olabilecek – âcizliğini açıklayan unsur, liberal düşüncenin siyasetin doğasını ve antagonizmanın indirgenemez niteliğini kavramadaki yetersizliğidir.

2

Siyasetten bu kaçınışın, demokratik devrimin zor kazanılmış fetihlerini tehlikeye sokabileceğine inanıyorum, dolayısıyla elinizdeki kitapta yer alan denemelerde, bugünün demokratik düşünüşü hakkında çok şey söyleyen siyaset kavramına itiraz ediyorum. Bu siyaset kavramı rasyonalist, evrenselci ve bireyci olarak nitelenebilir. Kavramın temel kusuru gözlerini siyasetin çatışma/karar boyutundaki özgüllüğe kapatması ve toplumsal yaşamda antagonizmanın yapıcı rolünü kavrayamaması dır. Marksizmin ölümüyle birlikte, sonunda antagonizma nosyonundan vazgeçebileceğimiz yanılsaması yaygınlaşmış bulunmaktadır. Antagonizmadan vazgeçebileceği inancı, bizi antagonizmanın bilinmeyen görünümleri karşısında hazırlıksız bıraktığından tehlikelerle doludur.

Bu liberal vizyon arşısında gereken düzeltmeleri yapma girişiminde, aşağıdaki bölümlerin bazıları Carl Schmitt'in çalışmasıyla içiçe geçer. Bence Schmitt'in liberal demokrasi eleştirisi, görmezlikten gelemeyeceğimiz bir karşı çıkışı oluşturur. Ayrıca Schmitt'in, aynı zamanda liberalizmin eksikliklerini açığa çıkararak değinilmesi gereken konuları tanımlamamıza ve böylece modern demokrasinin doğası hakkında daha iyi bir anlayış kazanmamıza – farkında olmadan – yardımcı olabileceğini de düşünüyorum. Amacım, Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı düşünmek ve liberal demokrasiyi Schmitt'in eleştirilerine karşı güçlendirmek için Schmitt'in kendi görüşlerini kullanmaktır. Schmitt, siyasette dost/düşman ilişkilerinin merkeziliğine dikkatimizi çekerek siyasetin, insanlar arasında bulunan bir husumet öğesinin varlığıyla

ilişkili boyutundan haberdar olmamızı sağlar. Siyasetteki dost/düşman ilişkisi çok sayıda biçim alabilir ve kendisini oldukça farklı toplumsal ilişki biçimlerinde gösterebilir. Bu, çoğulcu demokrasi konusundaki bir teorik yaklaşımın inşasında kullandığım ve çağdaş özcülük eleştirisi çerçevesinde yeniden formüle etmeye çalıştığım önemli bir düşüncedir.

Antagonizmaların nasıl doğduğunu anlamak, her kimliğin ilişkiselliğini ve her bir kimliğin varoluş koşulunun bir farklılığın onaylanması, bir 'kurucu dışsal' rolü oynayacak 'öteki'nin belirlenmesi olduğunu kabul etmemizle olanaklıdır. 'Onlar'ın sınırlandırılmasıyla 'biz'in yaratılmasının söz konusu olduğu kolektif özdeşlikler alanında, biz/onlar ilişkisinin bir dost/düşman ilişkisi tipine dönüşmesi olasılığı her zaman vardır. Yani terimi Schmitt'in kavrayışıyla, bu ilişki her zaman siyasal hale gelebilir. Bu dönüşüm, o zamana kadar sadece farklılık modu altında düşünülen ötekinin, kimliğimizi reddeden, varlığımızı sorgulayan kişi olarak algılanmaya başlandığı zaman meydana gelebilir. O andan itibaren, dinsel, etnik, ulusal, ekonomik ya da başka herhangi bir biçimdeki biz/onlar ilişkisi siyasal bir antagonizmanın konumlandığı yer olur.

Sonuç olarak siyaset, belirli bir kurum tipiyle sınırlandırılamaz, toplumun belirli bir alanının ya da düzeyinin inşa edicisi olarak tasavvur edilemez. Siyaset, her insan toplumuna içkin olan ve ontolojik koşulumuzu belirleyen bir boyut olarak algılanmak zorundadır. Bu tür bir siyaset kavrayışının, düşmanlık olgusunun çoklu formlarıyla karşılaştığında kesin olarak şaşkınlığa uğrayan liberal düşünce ile arası son derece açıktır. Bu durum, özellikle 'yığınlar' biçiminde ifade edilen siyasal hareketlerin neden kavranamadığını açıkça görsterir. Bu hareketler bireyci terimlerle kavranamadığından genellikle patolojik alana indirgenirler ya da irrasyonel güçlerin ifadesi sayılırlar. Örneğin liberal teorisyenlerin faşizm fenomeni konusunda bir konsensüse ulaşma yeteneksizliklerine bakınız.

3

Toplumlarımız yirmi birinci yüzyılın arifesinde, kolektif kimliklerinin köklü yeniden tanımlanması sürecinden geçiyorlar ve yeni siyasal sınırların kuruluşuyla karşılaşıyorlar. Bu durum, Komünizmin çöküşü ve İkinci Dünya Savaşından beri, dost ve düşman arasında ayrım yapmaya olanak tanıyarak temel siyasal sınırı oluşturan demokrasi/totalitarizm karşıtlığının ortadan kalkmasıyla bağlantılıdır. Bu bizi ikili bir durumla yüzleştirir:

1. Eski Komünist blokta, Komünizme karşı ortak mücadele dolayısıyla yaratılan birlik kaybolmuştur ve dost/düşman sınırı, eski etnik, ulusal, dinsel ve diğer antagonizmaların yeniden canlanışı ile ilişkili yeni formlar çokluğu halini almaktadır.
2. Batı'da tehlikede olan şey, şimdiye kadar demokrasinin inkârını büyük oranda inşa eden Komünist 'öteki'nin varlığına bağlı olan demokrasinin kendi kimliğidir. Şimdi düşman yenilmiş, demokrasinin kendi anlamı bulanıklaşmıştır ve yeni bir sınırın yaratılması yoluyla yeniden tanımlanma gereği duyulmaktadır. Yeni bir sınırın yaratılması ılımlı sağ ve sol için radikal sağ için olduğundan çok daha zordur. Çünkü radikal sağ şimdiden düşmanını bulmuştur. Bu düşman, farklı aşırı sağ hareketler tarafından kültürel kimliğe ve 'gerçek' Avrupalıların ulusal egemenliğine bir tehdit olarak sunulan 'içerdeki düşman' — göçmenler tarafından sağlanmıştır. Aşırı sağın Avrupa'nın bazı ülkelerindeki büyümesinin, hem siyasetin geleneksel sınır taşlarının kaybı, hem de liberal demokrasinin karşılaştığı derin siyasal kimlik krizi bağlamında anlaşılabileceğini ileri sürüyorum. Avrupa'daki bazı ülkelerde aşırı sağın büyümesi dost ve düşman arasındaki siyasal sınırın yeniden çizilmesi gereği ile bağlantılıdır.

4

Liberalizmin siyaseti kavrama yetersizliğinin çok ciddî sonuçlarının olabileceği bir konjonktürdeyiz. Komünizmin çöküşünü, zorunlu olarak çoğulcu demokrasinin kuruluşunun izleyeceğine ve eski antagonizmin yok edilişinin de sadece demokrasi adına büyük bir ilerlemeyi müjdeleyebileceğine inananlar, yeni durumun özgüllüğünü anlamada tümüyle yetersizdir kalmaktadır. Bu nedenle de, önümüzdeki işlerin doğasını anlamamızı engelleyen teorik bakış açısını terk etmemiz can alıcı önemdedir.

Siyasetin zorunluluğunu ve antagonizmasız bir dünyanın olanaksızlığını bir kez kabul ettikten sonra öngörülmesi gereken şey, *bu koşullar altında* çoğulcu bir demokratik düzenin yaratılmasının ya da sürdürülmesinin nasıl olanaklı olduğudur. Bu tür bir düzen 'düşman' ve 'hasım' arasındaki bir ayrıma dayanır. Bu ayrım, siyasal cemaat bağlamındaki karşıtın tahrip edilmesi gereken bir düşman olarak değil, ama varlığı meşru olan ve tahammül edilmesi gereken bir hasım olarak düşünülmesini gerektirir. Karşıt olanın fikirlerine karşı dövüşeceğiz, ancak onun fikirlerini savunma hakkını sorgulamayacağız. Burada 'düşman' kategorisi yok olmaz, ama yerinden edilir, ancak düşman, demokratik 'oyunun kurallarını' kabul etmeyenler ve dolayısıyla kendilerini siyasal cemaatten dışlayanlar bakımından geçerli kalır.

Liberal demokrasi, oyunun kuralları üzerindeki bir konsensüsü gerektirir, ama açıkça farklılaştırılmış pozisyonlar etrafında kolektif kimliklerin oluşumunun ve gerçek alternatifler arasında seçim yapma olasılığının da bulunmasını ister. Bu 'tartışmacı çoğulculuk' modern demokrasinin kurucusudur ve tartışmacı çoğulculuğu bir tehdit olarak görmek yerine, modern demokrasinin varlık koşulu olduğunu fark etmemiz gerekir.

Niklas Luhmann, siyasal bir sistem olarak liberal demokrasinin özgüllüğünün 'zirvedeki önemli yönetim görevlerinin bölünmesi', yani iktidar ve muhalefet arasındaki ayrım olduğunu ileri sürmektedir. Luhmann şunu belirtmektedir: 'Bu ayrım paralel iki-

li karşıtlığa tekabül eden bir programlamayı gerektirir: Örneğin muhafazakâr/ilerlemeci ya da artık işlemeyen sınırlayıcı/genişletici refah devleti politikaları ya da eğer ekonomi buna izin vermiyorsa o zaman çevresel ve ekonomik tercihler karşıtlığı. Siyasal rotanın olası yönlerinin seçimi sadece bu yöntemle yapılabilir.'[1] Dolayısıyla ayrıksı siyasal kimliklerin oluşumunu engelleyen sol ve sağ arasındaki siyasal sınırların mevcut bulanıklığı demokratik siyaset için zararlıdır. Dolaylı olarak siyasal partilere sevgisizliği besleyen bu bulanıklık aynı zamanda siyasal sürece katılımı da engeller. Dolayısıyla da dinsel, milliyetçi ya da etnik formlardaki kimlikler etrafındaki diğer kolektif kimliklerin büyümesi engellenmiş olur.

Bu söylenenler, Schmitt'in de işaret ettiği gibi, antagonizmaların değişik biçimler alabildiklerini ve ortadan kalkabileceklerine inanmanın yanıltıcı olduğunu doğrular. Bu koşullarda çoğulcu bir demokratik sistem içindeki antagonizmalara siyasal bir alan vermek tercih edilir bir durumdur. Schmitt'e *göre,* doğru anlaşıldığı takdirde, liberal demokrasinin büyük gücü kesinlikle husumet potansiyelini zararsız hale getiren bir yöntemle düşmanlık öğesini biçimlendirebilen kurumlar sağlamasıdır. Gerçekten de, Elias Canetti'nin *Kitle ve İktidar*'da [Crowds and Power] gösterdiği gibi, mücadele eden orduların psikolojik yapısını kendi çıkarına kullanan parlamenter sistemin, birbirini öldürmekten vazgeçen ve kazanmış olan çoğunluğun kararını kabul eden yarış halindeki partileri içeren bir mücadele olarak algılanması gerekir. Ona göre, 'birinin ötekine karşı gerçekten değerlendirildiği an olarak, fiilî oylama belirleyicidir. Başlangıçtaki öldürücü çatışmanın tümü kalır ve bu çatışma darbelere ya da atışlara neden olabilecek fiziksel provakasyon, tehdit, suiistimal gibi çok çeşitli biçimlerde sürdürülür. Ancak oyların sayımı savaşı sona erdirir.'[2] Bu tür bir görüşü

[1] Niklas Luhmann, "The Future of Democracy", *Thesis Eleven,* no.26, 1990, s. 51.

[2] Elias Canetti, *"Crowds and Power",* London 1973, s. 220.

kabul etmemizin ardından, partilerin toplumsal bölünmelerin ve iradî çatışmaların ifade edilmesinde önemli bir rol oynayabilecekleri sonucu gelir. Ancak partiler başarısızlığa uğrarlarsa, başka kılıklara bürünecek olan çatışmaların demokratik biçimde idare edilmesi daha da zorlaşacaktır.

5

'Anti-siyaset' istekleri kadar konsensüs ve ittifak yanılsaması da demokrasi için öldürücü kabul edilmeli ve dolayısıyla terk edilmelidir. Siyasal bir sınırın yokluğu, siyasal olgunluğun işareti olmaktan ziyade, demokrasiyi tehlikeye atabilecek bir boşluğun belirtisidir. Çünkü bu boşluk, aşırı sağın yeni anti-demokratik siyasal kimlikleri kendine eklemleyebilmesi için gereken işgâl alanını belirler. Demokratik siyasal mücadelelerle özdeleşme eksikliği, etnik, ulusal ya da dinsel doğadaki diğer özdeşleşme biçimleri tarafından üstlenilir, tabiî karşıt olan da aynı terimlerle tanımlanır. Bu durumlarda karşıt olan konumlanış yarışılacak bir hasımmış gibi değil, ama sadece yok edilecek bir düşmanmış gibi algılanır. Bu, çoğulcu demokrasinin kesinlikle kaçınması gereken şeydir, ancak yine de kendisini bu tür bir duruma karşı, siyasetin varlığını inkâr etmek yerine, sadece doğasını kabullenerek koruyabilir.

Hobbesçu boyutundaki 'doğa durumu'nun hiçbir zaman tam olarak yok edilemeyeceğini, sadece denetlenebileceğini kabul etmek demokrasinin konumu üzerine farklı bir ışık tutar. İnsanoğlunun ahlâkî evriminin zorunlu sonucu olmaktan uzakta, belirsiz ve olanaksız bir şey olan demokrasi hiçbir zaman tartışmasız bir doğru olarak kabul edilmemelidir. Derinleştirilmeye olduğu kadar savunulmaya da gereksinimi olan kırılgan bir zaferdir. Bir kez ulaşıldığında varlığını sürekli biçimde garanti eden bir demokrasi eşiği yoktur. Demokrasi sadece varlık kazandırdığı değerlere ilişkin yetersiz konsensüs ve bağlılık nedeniyle değil, aynı zamanda, tartışmacı dinamiği, genellikle kaygı verici bir duyarsızlığı mas-

keleyen, açıkça aşırı bir konsensüsle engellendiğinde de tehlikededir. Ayrıca demokrasi, siyasal cemaatin pratikte "altsınıflar" statüsü olarak dışladığı yekpare grupların giderek marjinalleştirilmesi nedeniyle de tehlikeye girer.

Tıpkı bugün olduğu gibi, liberal demokrasinin, hem 'fiilen varolan liberal demokratik kapitalizm'le giderek daha fazla özdeşleşmesi hem de demokrasinin siyasal boyutunun hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetimle sınırlandırılması durumunda, ışlananların, köktenci hareketlere katılma ya da anti-liberal, popülist demokrasi biçimleri tarafından cezbedilme riski vardır. Sağlıklı bir demokratik süreç, enerjik bir siyasal pozisyonlar çarpışması ve açık bir çıkarlar çatışmasını gerektirir. Bunlar gözden kaçırılacak olursa, demokratik sürecin yeri, kolaylıkla tartışılamaz ahlâksal değerler ve özcü kimlikler arasındaki bir çatışmayla doldurulabilir.

6

Bugünlerde can alıcı sorun, demokrasiye gerçek bir itici güç kazandırma yeteneğini içeren yeni bir siyasal sınırın nasıl kurulacağıdır. Bu sınırın kurulması tâbileşmeye karşı birçok farklı mücadele mekânı arasında keşfedilebilecek bir ufuk olarak solun yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir. Burada radikal demokratik yurttaşlık kavramı can alıcı önemdedir. Çünkü bu kavram, çeşitli demokratik mücadeleler arasında ortak bir siyasal kimliğin kuruluşuna olanak tanıyan bir özdeşleşme biçimi sağlayabilir. Solda halen yurttaşlık fikrini yeniden keşfetmeye çalışan çok sayıda girişim vardır. Ancak aşağıdaki birkaç bölümde tartıştığım gibi, önemli olan siyasal cemaatin tüm üyelerine uygulanabilir, tarafsız (*nötr*) bir yurttaşlık kavramına yönelmemektir. Bundan dolayı cemaatçi [*communiterian*] yaklaşımın liberal bireycilik eleştirisine özenle yaklaşırken birçok yönüne karşı da ihtiyatlıyım. Bana göre cemaatçi yaklaşımın çoğulculuğun reddini ve özsel 'ortak iyi'

fikrini savunması, antagonizmanın kaçınılmazlığından sakınmanın bir başka yöntemini resmeder. Liberal demokrat siyasal ilkelerin birbiriyle yarışan yorumlarına daima rastlanacaktır. Dolayısıyla da özgürlük ile eşitliğin anlamları hiçbir zaman çatışmaktan vazgeçmeyecektir. Yurttaşlık, demokratik siyaset için yaşamsal önemdedir, ayrıca modern demokratik teori, yurttaşlık kimliklerimize ait yarışan kavramlar için de bir yer bırakmalıdır.

Burada derlenen denemelerin tümü, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de[3] ortaya konan 'radikal ve çoğulcu demokrasi' projesinin çeşitli yönlerini farklı açılardan geliştirmeyi amaçlamaktadır. Çoğulculuk fikrinin modern demokrasi için merkeziliğini vurguladığımda, modern demokrasinin liberal geleneğe borcunu da kabul etmiş oluyorum. Buna rağmen ana tezlerimden biri, bireysel özgürlük ve kişisel özerkliğin liberal ideallerdeki potansiyelini tam olarak geliştirmek amacıyla, bu kavramları eklemlendikleri diğer söylemlerden ayırma ve siyasal liberalizmi, ekonomik liberalizm çağrışımından kurtarma ihtiyacıdır.

Demokratik devrimin derinleştirilmesinde radikalleştirilmiş çoğulculuk fikrini bir araca dönüştürerek, rasyonalizm, bireycilik ve evrenselcilikle ilişkiyi kesmek zorunda olduğumuzu ileri sürüyorum. Toplumsal ilişkilerde varolan tâbiyet biçimlerinin çeşitliliğini kavramak, cinsiyet, ırk, sınıf, cinsellik, çevre ve diğerleri etrafında dönen farklı demokratik mücadelelerin eklemlenebileceği bir çatının tesis edilebilmesi, sadece bu koşulda olanaklı olacaktır. Bu sonuç, rasyonalite, bireysellik ya da evrensellik fikirlerinden herhangi birinin reddini ima etmez, ancak zorunlu olarak çoğul olduklarını, söylemsel olarak yapılandıklarını ve güç ilişkileriyle karışık olduklarını onaylar. Bu da, siyasetin varlığını, siyasetin karmaşıklığı içinde kabul etmek demektir: 'onlar' boyutu antagonizmanın inşa edici yönü olduğu kadar, 'biz' boyutu da dostun kuruluş cephesidir. Bu nedenle, bu tür çoğul-

[3] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

culuğun, herhangi bir tür ilişkisel kimlik parçalarını kabul etmeyen, toplumsalın parçalanması biçimindeki postmodern kavramdan da ayırt edilmesi gerekir. Tutarlı olarak sürdürdüğüm ve her türlü – ister bütünlüğün, ister parçaların olsun – özcülüğü reddeden bakış açısı, ne olumsal ve pragmatik eklemlenme biçimine önsel bir bütünlüğün ne de parçaların herhangi bir sabit kimliğe sahip olduğunu kabul eder.

Burada savunduğum görüş, evrenselci ya da rasyonel bir çerçeveden yönlendirilen diğer radikal ya da katılımcı demokrasi kavrayışlarının aksine, siyaseti inkâr etme girişimini içermediği için gerçekten de radikal ve *çoğulcu* demokrasi görüşlerinden birisidir. Bu görüş, 'değerler çoğulculuğu'nun tüm dolayımlarını içinde barındıran ve çatışma ile antagonizmanın sürekliliğini kabullenmenin sonuçlarına göğüs geren tek kavrayıştır. Çatışmalar bu tür bir bakış açısından, talihsizce yok edilemeyen rahatsızlıklar çerçevesinde rasyonel ve kendi evrensel kavrayışımızla hiçbir zaman tamamen uyuşamayacağımız gerçeği nedeniyle de tam uyumun gerçekleşmesini olanaksız kılan ampirik engeller olarak görülmezler. Radikal ve çoğulcu bir demokrasi nezdinde, çatışmanın nihai çözümünün er ya da geç olanaklı olduğu inancı, Habermas'ta olduğu gibi, düzenleyici olan özgür ve sınırsız iletişim idealine sonuşmaz (*asimtotik*) bir yaklaşım olarak öngörülmüşse bile, gereken ufka uzak oluşu nedeniyle, demokratik projeyi riske eden bir şeydir.

Bu yaklaşımın merkezindeki, çoğulcu demokrasinin içerdiği paradoksa ilişkin farkındalık bulunmaktadır, çünkü çoğulcu demokrasinin gerçekleşme ânı parçalanmanın görüldüğü ândır. Çoğulcu demokrasi, sadece ulaşılamayacak uzaklıktaki bir iyi olarak kavranmalıdır. Çatışma ve antagonizma, çoğulcu demokrasinin aynı zamanda hem olabilirlik koşulu ve hem de tam gerçekleşmesine dair olanaksızlığın koşullarıdır, dolayısıyla bu türden bir demokrasi her zaman 'gelecek' olan bir demokrasi olacaktır.

1

Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?

Bugün, solda olmak ne anlama gelmektedir? Yirminci yüzyılın alacakaranlık yıllarında, toplumun dönüşümü projesinin arkasında yatan Aydınlanma ideallerinin yardımına başvurmanın herhangi bir anlamı mıdır? Kuşkusuz, son iki yüzyılın devrimci siyasetini çeşitli yönlerden karakterize eden Jakoben tahayyülün krizi içinde yaşıyoruz. Marksizmin kendisini krizin neden olduğu rüzgârlardan, sadece totalitarizm çözümlemesiyle Sovyet modeline duyulan güvensizlikten değil, ama aynı zamanda, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışının sınıf indirgemeciliği karşısındaki meydan okumadan kurtarması da olanaklı değildir. Ancak düşman kardeş sosyal-demokrat hareket de daha iyi durumda değildir. Sosyal-demokrasi de yakın on yılın yeni taleplerine hitap etmedeki yetersizliğini ispatlamış bulunmaktadır ve sosyal-demokrat hareketin temel başarısı olan refah devleti, sağdan gelen saldırı karşısında güçlükle ayakta durmuştur. Çünkü sosyal-demokrasi, eserlerinin savunulmasından çıkarları olanları seferber edememiştir.

Sosyalizm idealinde sorgu konusu olduğu görülen şey ise, modernleşme projesine sıkı sıkıya bağlı olan ilerleme düşüncesidir. Bu bakımdan, şu âna kadar kültür üzerinde odaklanmış bulunan postmodernite tartışması siyasal bir yöne girmiş bulunmaktadır. Ne yazık ki, bütün tartışma gereğinden hızlı biçimde, bir dizi aşırı basit ve kısır bir döngü etrafında dondurulmuştur. Habermas, Aydınlanma'nın evrenselci ideallerini eleştiren herkesi muhafazakâr-

lıkla suçlarken,[1] Lyotard coşkulu bir biçimde, Auschwitz'den sonra modernleşme projesinin yok edildiğini bildirmektedir.[2] Richard Rorty, haklı olarak her iki tarafta da, Aydınlanmanın siyasal projesinin ve epistemolojik yönlerinin hatâlı özümsemesinin söz konusu olabileceğine dikkat çeker. Bu nedenledir ki, Lyotard evrenselci bir felsefeden kaçınmak amacıyla siyasal liberalizmi terk etmeyi zorunlu bulurken, liberalizmi savunmak isteyen Habermas, bütün sorunlarına rağmen, bu evrenselci felsefeyi sürdürmeye devam eder.[3] Gerçekten de Habermas, evrenselci ahlâk ve hukuk formlarının ortaya çıkışının geri döndürülemez bir kolektif bilgi yönteminin ifadesi olduğunu ve bunu reddetmenin ise, demokrasinin varlık temellerinin baltalanması olarak modernitenin reddi anlamına geldiğine inanır. Rorty bizi, Blumenberg'in '*Modern Çağın Meşruluğu*' adlı eserindeki, Aydınlanma'nın 'kendini savunma' (ki bu siyasal proje ile özdeşleştirilebilir) ve 'kendine dayanma' (epistemolojik proje) olarak tanımlanan iki yönü arasındaki ayrımı düşünmeye davet eder. Bu iki yön arasında zorunlu bir ilişki olmadığını bir kez kabul edersek, siyasal projenin rasyonalizmin belirli bir biçimine dayanması gerektiği şeklindeki anlayışı terk ederek projeyi savunabilecek bir konuma geliriz.

Ancak Rorty'nin konumu, modernitenin siyasal projesini, kapitalizm ve demokrasinin her ikisini birden kapsayan muğlâk bir 'liberalizm' kavramı ile özdeşleştirmesinden dolayı sorunludur. Çünkü Macpherson'un ispatladığı gibi, her ikisi de sadece on dokuzuncu yüzyılda eklemlenen ve dolayısıyla herhangi bir şekilde ilişkilendirilmeleri zorunlu olmayan liberal ve demokratik gelenekleri birbirinden ayırmak, siyasal modernite kavramı açısından merkezî önemdedir. Bunun dışında, sözkonusu 'siyasal modernliteyi', kapitalist üretim ilişkilerinin artan hâkimiyeti altında yürü-

[1] Jürgen Habermas, "Modernity: An Incomplete Project", Hal Foster, der., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture,* Port Townsend 1983.

[2] Jean-François Lyotard, *Immaterialitat und Postmoderne,* Berlin 1985.

[3] Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", in Richard J. Bernstein, der., *Habermas and Modernity,* Oxford 1985, s. 161-75.

tülen bir modernleşme süreciyle, yani 'toplumsal modernite'yle karıştırmak da bir hatâ olacaktır. Demokrasiyle liberalizm ya da siyasal liberalizmle ekonomik liberalizm arasındaki bu ayrımı saptamada başarısız olunursa ya da Rorty'nin yaptığı gibi, *liberalizm* terimi altındaki bütün bu kavramlar birleştirilirse, o zaman, moderniteyi savunmak adı altında, kendilerini dönüştürmemize olanak tanıyan bir eleştiriye bile (içkin bir eleştiriye bile) izin vermeyen 'zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumları ve pratiklerini'[4] saf ve basit biçimde savunmaya sürüklenmek mümkündür.

Rorty'nin savunuculuğunu yaptığı bu 'postmodernist burjuva liberalizmi' tarafından karşı çıkılan, Ernesto Laclau'yla birlikte *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik bir Siyasete Doğru*'[5] adlı kitapta çerçevesini çizdiğimiz, Marksist sosyalizm ve sosyal-demokrasi ikilisinin tuzağından kaçınan ve sola yeni bir imaj kazandıran 'radikal ve çoğulcu bir demokrasi' başlıklı bu sosyalist projenin, solu nasıl yeniden formüle etmeyi önerdiğini göstermek istiyorum. Bu yeni imaj, hem büyük kurtarıcı mücadele geleneğine hitap eder, hem de psikanaliz ve felsefe tarafından yapılan yeni teorik katkıları da dikkate alır. Aslında, bu tür bir projenin hem modern hem de postmodern olduğu tanımlaması yapılabilirdi. Bu sosyalist proje, 'tamamlanmamış modernite projesini' sürdürür. Ama Habermas'ın aksine biz, bu projede, artık Aydınlanmanın epistemolojik bakış açısı tarafından oynanacak bir rolün kalmadığına inanıyoruz. Epistemolojik bakış açısı, demokrasinin ortaya çıkışında önemli bir rol oynamasına rağmen, özcü olmayan bir bakış açısıyla yaklaşılmayı gerektiren bugünkü toplumlarımızın nitelikleri olan siyasetin bu yeni biçimlerini anlama yolunda bir engel olmuştur. Felsefede postmodern olarak adlandırılabilecek

[4] Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy*, 80, October 1983, s.585.

[5] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

farklı akımlar tarafından ayrıntılı biçimde geliştirilen teorik araçları kullanma ve bu akımların rasyonalizm ile öznelcilik eleştirilerini edinme gereği bundan dolayıdır.[6]

Demokratik Devrim

Moderniteyi tanımlamak için belirli sayıda farklı kıstas önerilmiş bulunmaktadır. Bu tanımlar büyük oranda tanımlayanın vurgulamak istediği tikel düzeylere ya da olgulara göre değişir. Tanımlayanlardan biri olarak ben, modernitenin siyasal düzeyde tanımlanması gerektiğini düşünüyorum, çünkü toplumsal ilişkilerin biçimlendiği ve sembolik olarak düzenlendiği yer orasıdır. Modernite, yeni bir toplum tipi başlattığı ölçüde belirleyici bir referans noktası olarak görülebilir. Bu bakımdan modernitenin temel niteliği kuşkusuz demokratik devrimin baş göstermesidir. Claude Lefort'un göstermiş olduğu gibi, demokratik devrim, içinde iktidarın 'boş bir yer' haline geldiği toplumsalın yeni bir tarzda kuruluşunun kökeninde yer alır. Dolayısıyla modern demokratik toplum, 'içinde iktidar, hukuk ve bilginin radikal bir belirsizliğe maruz kaldıkları, denetlenemez bir maceranın sahnesi haline gelmiş, bu yüzden de kurulan şeyin hiçbir zaman kurumsallaşamadığı, bilinenin bilinmeyen tarafından belirlenemez kaldığı, mevcudun tanımlanamaz olmayı ispatladığı bir toplum'[7] olarak kurulur. Prensin kişiliğinde cisimleşmiş ve aşkın bir otoriteye bağlanmış iktidarın yokluğu, nihai güvenceyi ya da meşruiyet kaynağını ortadan kaldırır. Toplum, artık organik kimliğe sahip bir varlık olarak tanımlanamaz. Geriye kalan, sınırları açıkça tanımlanmamış bir toplum, tekil ya da evrensel bir görüşün bakış açısından betimlenme-

[6] Sadece post-yapısalcılığa değil, bir rasyonalizm ve öznelcilik eleştirisinde tümü de aynı noktaya yaklaşan psikanaliz, post-Heideggerci yorumsama ve ikinci Wittengenstein'in dil felsefesi gibi diğer eğilimlere gönderi yapıyorum.

[7] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society,* Oxford 1986, s.305.

si olanaksız bir toplumsal yapıdır. Bu yolla demokrasi, 'kesinlik işaretlerinin yok oluşu'[8] ile nitelenir. Bu tür bir yaklaşımın, son derece anlamlı ve yararlı olduğunu düşünüyorum, çünkü bu yaklaşım modern toplumların birçok olgusunu, yeni bir bakış açısından değerlendirmemize olanak tanır. Böylece, demokratik devrimin sonuçları, modernite ve post modernite arasındaki ilişki sorununu yeni ve daha üretici bir biçimde formüle etmemizi sağlayarak, sanatlarda, teoride ve genel olarak kültürün tüm yönlerinde çözümlenebilir. Aslında Lefort'un betimlediği gibi, demokratik devrimin modernitenin ayırt edici bir özelliği olarak öne sürülmesi, bizatihi modernitenin ve toplumun demokratik kuruluşunun ta kendisi olan ilerleyişin nihai meşruluğu ya da herhangi bir kesin temele dair olanaksızlığın kabulü olarak, felsefede modernite aracılığıyla göndermede bulunulan anlamların açık hale gelmesinden ibarettir. Bu kabul, Tanrı ya da Doğada yatan geleneksel temelin, İnsan ve İnsan Aklında yatan alternatif bir temelle yer değiştirmesini amaçlayan bazı girişimlerin başarısızlığa uğramasından sonra ortaya çıkar. Bu girişimler, modern demokrasinin niteliği olan radikal belirlenemezlik yüzünden daha başlangıçtan beri başarısızlığa uğramaya mahkûmdu. Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün hümanizmin krizinden ayrılamaz olduğunu ilân ettiğinde bunu anlamıştı.[9]

Bu nedenle, rasyonalizme ve hümanizme karşı çıkış modernitenin reddi anlamına gelmez, sadece modernite içindeki özel bir projenin, Aydınlanmanın kendine dayanma projesinin krizini ifade eder. Rasyonalizme ve hümanizme karşı çıkış, Aydınlanmanın herkes için eşitlik ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi anlamına gelen siyasal projesini terk etmek zorunda olduğumuz anlamına da gelmez. Demokratik devrimin bu yönünü sürdürmek ve derinleştirmek amacıyla, demokratik projenin zamanımızdaki demokratik

[8] Claude Lefort, *Democracy and Political Theory,* Oxford 1988, s.19.
[9] Bu konuda, Gianni Vattimo'nun açıklayıcı analizine bakınız, "La crisi dell 'umanismo', in *La fine della modernita,* Milan 1985, ch. 2.

mücadelelerin genişliğini ve özgüllüğünü tümüyle dikkate almasını sağlamak zorundayız. Postmodern eleştiri olarak adlandırılan katkı, ancak bu yolla tamamen etkili hale gelir.

Eylemlerinin anlaşılabilirliğinin nihai kaynağı olarak üniter bir özne imajına dayanmaya devam edeceksek, bu yeni antagonizmaların doğasını gerçekten anlayacağımızı nasıl umabiliriz? Eğer toplumsal failleri homojen ve birleşik bütünlükler olarak tasavvur edersek, bir bireyi etkileyebilecek tâbiyet ilişkilerinin çokluğunu nasıl kavrayabiliriz? Bu yeni toplumsal hareketlere ilişkin mücadeleleri kesinlikle karakterize eden, hem tekil bir faili ve hem de çokluğun bir antagonizmanın konumlandığı yer olabilmesi ve böylece siyasallaşabilmesi olasılığını inşa eden özne konumlarının çokluğudur. Rasyonalist üniter bir özne kavramının eleştirisi – öneminden dolayı – sadece post-yapısalcılıkta değil, aynı zamanda psikanalizde, geç Wittgenstein'ın dil felsefesinde ve Gadamer'in yorumsamasında da bulunur.

Bugün siyaseti düşünebilmek ve demokratik devrimin henüz kuşattığı toplumsal ilişkiler çeşitliliğinin ve yeni mücadelelerin doğuşunun anlaşılabilmesi için aralarında *apriori* ya da zorunlu bir ilişki bulunmayan özne konumları çokluğunun kesişme noktasındaki hegemonik pratiklerin etkisinde bulunan eklemlenmeyle oluşturulacak merkezsizleşmiş, bütünleşmemiş fail olarak bir özne teorisinin geliştirilmesi vazgeçilmezdir. Dolayısıyla, farklı özne konumlarının eklemlendiği noktanın belirli bir dereceye kadar içerdiği daimi açıklık ve belirsizlik nedeniyle hiçbir kimlik kesin olarak kurulmuş değildir. Sonuçta ortaya çıkan, ne sadece kendi çıkarının peşinden koşan birey fikrine sahip liberalizmin, ne de bütün özne konumlarını sınıf konumlarına indirgeyen Marksizmin kabul, hattâ tahayyül edebildiği siyasal eyleme ilişkin, tümüyle yeni bakış açılarıdır.

Şu halde, demokratik devrimin bu yeni evresi, kendi yolunda, Aydınlanmanın demokratik evrenselciliğinin bir sonucu iken, aynı zamanda Aydınlanmanın demokratik evrenselciliğinin bazı var-

sayımlarını sorguladığına da dikkat edilmelidir. Bu yeni mücadelelerin çoğu, aslında evrenselliğe ilişkin hiçbir iddialarından vazgeçmezler. Bu mücadeleler, her evrensellik savı içinde tikelin inkârının ve özgüllüğün reddinin nasıl yattığını gösterirler. Feminist eleştiri, evrensel idealler olarak adlandırılan ama aslında her zaman dışlama mekanizmaları olarak işleyen ideallerin arkasında saklı duran tikelciliğin maskesini düşürür. Örneğin Carole Pateman, klasik demokrasi teorilerinin kadınların dışlanması üzerine nasıl kurulduğunu göstermiş bulunmaktadır: 'Evrensel yurttaşlık fikri belirgin biçimde moderndir ve zorunlu olarak bütün bireylerin özgür ve eşit doğdukları ya da doğal olarak özgür ve birbirlerine eşit oldukları görüşünün ortaya çıkışına bağlıdır. Hiçbir birey doğal olarak bir başkasına tâbi değildir ve dolayısıyla bütün bireyler kendi kendilerini yöneten yurttaşlar olarak kamusal bir konuma sahip olmalıdırlar. Bireysel özgürlük ve eşitlik, aynı zamanda yönetimin sadece anlaşma ya da rıza yoluyla doğabilmesini gerektirir. Hepimize "birey"in herhangi bir kişiye ya da herkese uygulanan evrensel bir kategori olduğu öğretilir; ancak durum bu değildir. "Birey" bir erkektir.'[10]

Demokratik projenin radikal demokrasi açısından yeniden formüle edilmesi, farklılaşmamış insan doğasına ait Aydınlanmacı soyut evrenselciliğin terk edilmesini gerektirir. İlk modern demokrasi teorileri ve bir hak taşıyıcısı olarak bireyin ortaya çıkışı bizzat bu kavramlarla olanaklı kılınmış olmasına rağmen, aynı kavramlar demokratik devrimin gelecekteki muhtemel genişlemesinin en önemli engeli haline gelmiştir. Bugün talep edilen yeni haklar, sadece şimdilerde önemi olduğu öne sürülen farklılıkların ifade edilmesidir, dolayısıyla bunlar artık evrenselleştirilebilir haklar değildir. Radikal demokrasi, farklılığı (özel, çoklu ya da heterojenleşmiş) soyut İnsan kavramıyla dışlanmış olan her şeyi

[10] Carole Pateman, "Removing Obstacles to Democracy", Uluslar arası Siyaset Bilimi Derneği toplantısında sunulmuş bildiri, Ottawa, Canada, October 1986, çoğaltılmış metin.

gerçekten kabullenmemizi ister. Burada evrenselcilik reddedilmez, ama tikelleştirilir. Gerek duyulan, evrensel ve özel arasında yeni bir eklemlenme türüdür.

Pratik Akıl: Kant'a karşı Aristo

Aydınlanma'nın soyut evrenselciliğine karşı yükselen bu hoşnutsuzluk, Aristocu *phronesis* kavramının rehabilitasyon nedenini açıklar. Bu 'etik bilgi', bilimlere özgü bilgi (*episteme*)'den farklı olarak, ethos'a yani cemaatte geçerli kültürel ve tarihsel koşullara bağlıdır ve evrenselliğe ilişkin tüm iddialardan vazgeçişi ifade eder.[11] Etik bilgi, bir pratik 'bilimi' olasılığını tümüyle dışlayan ama bir 'pratik akıl'ın, mukakemenin ispatlanabilen üzerinde hüküm sürdüğü, kanıt gerektirmeyen (*apodiktik*) önermelerle nitelenmeyen bir alanın varlığını gerektiren insan praksisi çalışmasına uygun bir rasyonalite türüdür. Kant, evrenselliği zorunlu kılan çok farklı bir pratik akıl nosyonunun doğmasına neden oldu. Ricoeur'un ileri sürdüğü gibi: 'Kant, evrenselleştirme kuralını yüksek ilkeler düzeyine çıkararak Fichte'den Marx'a kadar geçerli olan en tehlikeli düşüncelerden birini başlattı: Pratik alan, teorik alanda ihtiyaç duyulan bilimsel bilgiyle karşılaştırılabilir nitelikte bir bilimsel bilgi türünün konusu olacaktı.[12] Yine bundan dolayı, Kant'ı beşerî bilimlerde pozitivizme yolu açtığı için eleştiren Gadamer, insanî eylem alanında, evrensel ve özel arasında varolan ilişki türünün kavranılmasında Aristocu *phronesis* nosyonunun Kantçı yargılar çözümlemesinden çok daha uygun olduğunu düşünür.[13]

Postampirist bilim felsefesinin gelişimi, bilimde egemen olan

[11] Aristo'nun son zamanlardaki yorumları, onu, doğal hukuk geleneğinden ayırmaya ve bu konuda onunla Platon arasındaki farklılıkların altını çizmeye çalışır. Örneğin, Hans-Georg Gadamer'in *Truth and Method*'da dikkat çektiği noktalara bakınız. New York 1984, s.278-89.

[12] Paul Ricoeur, *Du texte a l'action,* Paris 1986, s.248-51.

[13] Gadamer, *Truth and Method,* s.33-39.

pozitivist rasyonalizm modeline meydan okuma konusunda yorumsama ile yakınlaşır. Thomas Kuhn ve Mary Hesse gibi teorisyenler, bilimin evriminde retoriğe ilişkin öğelerin önemine işaret ederek, bu meydan okumaya çok büyük bir katkı sunmuşlardır. Bugün, 'akla uygun olan' ile 'makul olan'a yer açmak ve çoklu rasyonalite formlarının varlığını tanımak için, rasyonalite kavramını genişletmemiz gerektiği konusunda anlaşmaya varılmıştır.

İçinde yargıların temel rol oynadığı bir radikal demokrasi kavramı için, bir yanda, bazı evrensel ölçütlerin varlığının, diğer yanda ise, keyfî hareket kuralının bulunduğu nokta arasındaki yanlış ikilemden kaçınmak amacıyla, bu düşüncelerin doğru biçimde kavramlaştırılması can alıcı önemdedir. Bir sorunun bilim tarafından yanıtlanamaz kalması ya da deneyle ispatlanabilir bir doğru statüsüne ulaşmaması, bu soru hakkında akla uygun bir fikir oluşturulamaması ya da rasyonel bir seçim için bir seçenek olamaması anlamına gelmez. Hannah Arendt, siyasal alandaki insanın kendisini doğrular alanında değil, fikirler ya da 'sanılar' [*doxa*] alanında gerçekleştirdiği ve her alanın kendi doğruluk ve meşruiyet ölçütlerine sahip olduğunda ısrar ederken kesinlikle haklıydı.[14] Elbette ki, bu tür bir duruşun görelilik hayaletinin dadandığı bir yer olduğunu ileri sürecekler de vardır. Ancak bu tür bir suçlama, sadece nesnellik ve görelilik arasında hiçbir seçenek sunmayan bir geleneksel sorunsal esareti içinde kalınırsa anlamlı olabilir.

Verili herhangi bir değerler sistemine nihai bir rasyonel temel sağlanamayacağının ileri sürülmesi, bütün görüşlerin eşit tasavvur edildiği anlamına gelmez. Rorty'nin dikkat çektiği gibi, 'gerçek sorun, bir görüşün diğer bir görüş kadar iyi olduğunu düşünen insanlarla böyle düşünmeyen insanlar arasında değildir. Gerçek sorun, kültürümüzün, amaçlarımızın ya da kurumlarımızın karşılıklı konuşma olmaksızın ayakta duramayacağını düşünen insanlar ile hâlâ başka dayanak türleri arayan insanlar arasındadır.'[15]

[14] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* New York 1968.
[15] Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Minneapolis 1982, s.167.

Adaletli ve adaletsiz, meşru ve gayrimeşru arasında ayrım yapmak her zaman olanaklıdır. Ancak bu sadece verili bir gelenek içinde, bu geleneğin sağladığı ölçütler yardımıyla yapılabilir. Aslında, içinden evrensel bir yargı çıkarılabilen ve geleneklerin tümüne dışsal bir bakış açısı yoktur. Dahası, postmodern eleştirinin yol açtığı – ve Aristo'yla terk edilen – mantık ve retorik arasındaki ayrımdan vazgeçmek, 'güç, haklıyı yaratır' anlayışı ya da nihilizme batılması anlamına gelmez. Foucault'yla birlikte doğruluk ile iktidar arasında mutlak bir ayrım olamayacağını – Çünkü, meşruiyet her zaman, iktidara bağlı olan özgün bir doğruluk rejimine görelidir. – kabul ettiğimizde, bu verili doğruluk rejimine dair muhakeme stratejisine ve bu muhakeme stratejisinin kurallarına saygı gösterenler ile kendi iktidarlarını başkalarına budalaca dayatmak isteyenler arasında ayrım yapamayacağımız anlamına gelmez.

Son olarak, temeldeki yokluk, Wittengenstein'ın söylediği gibi 'her şeyi olduğu gibi bırakır' ve bizi aynı soruları yeni bir tarzda sormaya zorlar. Bu da eğilimlerin, anlamların, sürüklenen, dağılan ve denetlenemeyen oyunlarıyla nitelenen yeni bir radikal çağın eşiğinde olduğumuza inanılmasını isteyen bazı peygambervari postmodernizm türlerinin hatâsından kaynaklanır. Bu tür bir görüş, eleştirmeye kalkıştığı rasyonel sorunsalın esiri olarak kalır. Belirtildiği gibi; 'Klasik metafizikçilerin asıl hatâsı, metafizik temeller olduğuna ilişkin inanç değil, ama daha çok şu ya da bu biçimde bu tür metafizik kurumların gerekli olduğuna, bu kurumlar olmazsa, bir şeylerin kaybolacağına ya da tehdit edileceğine ya da sarsılacağına ya da tartışmalı kalacağına ilişkin inançtı.'[16]

[16] John R. Searle, 'The Word Turned Upside Down' *The New York Review of Books,* 27 October 1983, s.78.

Gelenek ve Demokratik Siyaset

Radikal demokrasinin yolu, tikele, farklı rasyonalizm biçimlerinin varlığına ve geleneğin rolüne verdiği önemden dolayı, paradoksal biçimde muhafazakâr düşüncenin bazı ana akımlarıyla kesişir. Muhafazakâr düşüncenin temel vurgularından biri, gerçekten de, postmodernist düşünce ile paylaştığı bir eleştiride; Aydınlanmacı rasyonalizmin ve evrenselciliğin eleştirisinde yatar, işte muhafazakâr düşünce ile postmodernist düşünce arasındaki bu yakınlık, bazı postmodernistlerin Habermas tarafından muhafazakâr olarak damgalanmalarının nedenini de açıklayabilir. Aslında postmodernist düşünce ile muhafazakâr düşünce arasındaki benzerlikler, siyasal düzeyde bulunamaz. Bunlar arasındaki benzerlikler her ikisi de uzlaşma ve üstünlük doktrini olan liberalizm ve Marksizmin tersine muhafazakâr felsefenin, insanın sonluluğu, kusurluluğu ve sınırları üzerine dayandığı gerçeğinde bulunabilir. Muhafazakâr düşünce ile postmodernist düşünce arasındaki çeşitli eklemlenme biçimlerine bizatihi katkılar sunan bu benzerlik, kaçınılmaz olarak bir statüko savunusuna ve antidemokratik bir bakış açısına neden olmaz.

Gelenek nosyonunun, örneğin gelenekçilik nosyonundan ayırt edilmesi zorunludur. Gelenek, bizzat kendi varoluşumuzun tarihselliğe eklenişini, halen varolan bir söylemler dizisi aracılığıyla özneler olarak kurulduğumuz gerçeğini ve dünyanın bize, bizi biçimlendiren bu gelenekler aracılığıyla verildiğini ve siyasal eylemin olanaklı kılındığını düşünmemize olanak tanır. Varolan 'davranış gelenekleri'ne merkezî bir rol atfeden ve siyasal eylemi 'içkin olanın peşinden koşulması' olarak gören Michael Oakeshott'unki gibi bir siyaset kavramı, radikal demokrasiyi formüle etmede oldukça yararlı ve üretkendir. Gerçekten de, Oakeshott'a göre, 'Siyaset, insanlar yığınının genel anlaşmalarına katılma etkinliğidir, ki bu yığın, anlaşmalarına katılma yönteminin ortaklaşa kabul edilmesi bakımından tekil bir topluluğu oluşturur... Şu hal-

de, bu etkinlik anlık isteklerden ya da genel ilkelerden değil, ama varolan davranış geleneklerinden doğar. Dolayısıyla siyasal etkinliğin aldığı biçim, başka bir biçim alamamasından dolayı, varolan anlaşmaların ima ettiklerinin araştırılması ve peşinden gidilmesi yoluyla değiştirilmesidir.[17] Toplumumuzdaki ana davranış geleneğinin liberal demokratik gelenek olduğu düşünülürse, demokratik devrimin genişlemesinin ve toplumsal yaşamın her alanındaki eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin gelişimi, liberal demokratik söylemde varolan bu 'imaların' peşinden gidilmesi olarak anlaşılabilir. Argümanlarının radikal potansiyel gücünün farkında olmayan Oakeshott, bize iyi bir örnek bulur. Kadının yasal statüsünü tartışırken şu açıklamayı yapar: "Şimdi uygun olmayan ama toplumun siyasal etkinlik gücüyle âlâkalı kurumsallaşma sürecinde düzenlenen diplomatik kararlar ya da kanun ve tüzükler ya da kurumlaşmalar ya da âdetler, aynı zamanda tam olarak ortaya çıkmayan bir etkinin ima edildiği hakkı meydana getirirler." Siyasal etkinlik, işte bu anlayışın keşfedilmesidir ve dolayısıyla, söz konusu etkinliğe ilişkin siyasal muhakeme, mevcut fakat henüz peşinden gidilmemiş bir anlayışın ikna edici biçimde açığa çıkarılması ve bu anlayışın kabulü için en uygun zamanın şimdi olduğunun ispatlanması olacaktır.'[18] Oakeshot, kadının yasal eşitliğini tanıyabilmenin yolunun bu olduğu sonucuna ulaşır. Bu türden bir muhakemenin, demokratik ilkelerin genişlemesini meşrulaştırmada nasıl yararlı olabildiğinde anlaşılır hale gelir.

Geleneğe atfedilen bu önem, bize siyasal öznenin oluşturulması konusunda önemli düşünme yöntemleri sunan Gadamer'in felsefî yorumsamasının ilkesel temalarından da biridir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, düşünce, dil ve dünya arasında kökten bir birliğin varlığını ileri sürer. Şimdiki zamanın ufku dil aracılığıyla kurulur. Bu dil geçmişin izini taşır. Dil şimdiki zamanda olan geçmişteki yaşamdır ve geleneğin devinimini kuran dildir. Gada-

[17] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics,* London 1967, s.123.
[18] A.g.e., s. 124.

mer'e göre, Aydınlanmanın hatâsı, 'önyargıları' itibardan düşürmesi ve kişinin, içinde bulunduğu şimdiki zamanı aşmasını ve tarih içinde eklemlendiği yerden özgürleşmesini gerektiren bir anlayış önermesiydi. Oysa, yorumbilgisel durumumuzu tanımlayan ve anlama koşulumuz ile dünyaya açıklığımızın kurulduğu yer kesinlikle bu önyargılardır. Gadamer, ayrıca Aydınlanmanın gelenekle akıl arasında çizdiği karşıtlığı reddeder, çünkü ona göre, 'gelenek, özgürlüğün ve tarihin bizzat kendisine dair bir öğedir. Sadece bir kez varolan şeyin süredurumu nedeniyle en özlü ve en katı gelenek bile doğa tarafından sürdürülmez, onaylanmaya, benimsenmeye, yetiştirilmeye gereksinim duyar. Gelenek, zorunlu olarak, tarihsel değişimin tümünde aktif durumdakinin muhafaza edilmesidir. Ancak muhafaza etmek, dikkat çekici bir akıl eylemi olmasa bile aslında bir akıl eylemidir. Bu nedenle de, sadece yeni olan ya da planlanan aklın sonucuymuş gibi görünmektedir. Oysa bu bir yanılsamadır. Tıpkı devrim çağlarında olduğu gibi, eski olan, yaşamın şiddet yoluyla değiştiği yerlerde, yani her şeyin dönüştüğünün varsayıldığı durumda bile, herhangi birinin bildiğinden çok daha fazla muhafaza edilir ve yeni bir değer yaratmak için yeniyle birleşir.'[19]

Gadamer'deki bu gelenek kavramı, Wittgenstein'in, 'dil oyunları' terimleriyle yeniden formüle edilirse, daha özgün ve karmaşık hale getirilebilir. Bu ışık altında bakıldığında, gelenek, verili bir cemaati kuran dil oyunları dizgesi haline gelir. Wittengenstein'e göre dil oyunları, dilsel kurallar, nesnel durumlar ve yaşam tarzları arasındaki birbirinden ayrılamaz bir birliktir,[20] dolayısıyla gelenek, bizi özne olarak kuran söylemler ve pratikler dizgesidir. Böylece siyaseti, artık Wittengensteinci bir bakış açısıyla, verili bir geleneğin anahtar terimlerine uygun yeni kullanımlar yaratılması ve bu yaratımların, yeni yaşam tarzlarını olanaklı kılan yeni dil oyunlarındaki kullanımları aracılığıyla anlaşılabilen imaların izlenmesi olarak düşünebilecek durumdayız.

[19] Gadamer, *Truth and Method,* s. 250

[20] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Oxford 1953.

Radikal demokrat siyaset hakkında, gelenek nosyonu aracılığıyla düşünebilmek için demokratik geleneğin bileşik, heterojen, açık ve nihai olan belirsiz niteliğine vurgu yapmak önem taşır. Sadece aynı öğe hakkında farklı yorumlar yapılabilmesi anlamında değil, ama aynı zamanda, geleneğin bazı bölümlerinin ya da yönlerinin, diğer bölümlerine ya da yönlerine karşı oynayabileceği rol nedeniyle de bu konuda her zaman olanaklı birkaç strateji bulunabilir. Belki de bu sonuç, geleneğin rolünü anlamış tek Marksist olan Gramsci'nin, hegemonik pratikleri niteleyen öğelerin, eklemlerinden ayrılış ve yeniden eklemleniş süreci olarak gördüğü şeydir.[21]

Özgürlük fikrini demokratik eklemlerinden ayırarak, özgürlük ve eşitlik fikrini yeniden tanımlamaya girişen neo-muhafazakârlar ve neo-liberaller, bunun nasıl yapılacağını liberal demokratik geleneğin farklı stratejilerini izleyen farklı türden imaların uygunlukları aracılığıyla gösterirler. Liberalizm ve demokrasi arasında, on dokuzuncu yüzyılda kurulan eklemlenmeyi sona erdirmeyi ve özgürlüğü bir baskı yokluğunun ötesine geçmeyen biçimde yeniden tanımlamayı isteyenlerin saldırısı ile karşılaşan radikal demokrasi projesi, demokrasiyi savunmaya çalışmak ve uygulanabilirlik alanını yeni toplumsal ilişkilere doğru genişletmek zorundadır. Radikal demokrasi projesi, liberal demokratik geleneğin öğeleri arasındaki hakları artık bireycileşmiş bir çerçeveden görmeden, ama 'demokratik hakları' daha çok kavrayarak başka türden bir eklemlenme yaratmayı amaçlar. Bu ise, olabildiğince çok sayıdaki demokratik mücadelenin eklemlenmesinin ürünü olacak yeni bir hegemonya yaratacaktır.

Demokratik pratikler çokluğunun gerektirdiği demokratik değerler hegemonyası için ihtiyaç duyduğumuz şey, bir demokratik matris aracılığıyla biçimlendirilecek özne pozisyonları çokluğu-

[21] Bu konuda adı geçen makaleme bkz.: "Hegemony and Ideology in Gramsci" in Chantal Mouffe,ed., *Gramsci and Marksist Theory,* London 1979, s. 168-204.

nun daha çeşitli toplumsal ilişkilere dahil edilerek kurumsallaştırılmasıdır. Demokrasiyi sadece savunmak değil, ama aynı zamanda – rasyonel bir temel sağlamak değil – derinleştirmeye muktedir olmak bu yolla olanaklıdır. Bu tür bir hegemonya, hiçbir zaman tamamlanmış olmayacaktır, dolayısıyla bir toplum için tekil bir demokratik mantık tarafından yönetilmek hiçbir zaman arzu edilir değildir. Otorite ve iktidar ilişkileri, tümüyle ortadan kalkamazlar ve kendisiyle barışık, şeffaf bir toplum mitini terk etmek önemlidir, çünkü bu tür bir fantezi totalitarizme yol açar. Tam tersine çokluğun, çoğulluğun ve çatışmanın varlığını gerektiren radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, çokluk, çoğulluk ve çatışmada siyasetin *varlık nedenini* [raison d'etre] görür.

Radikal Demokrasi, Yeni bir Siyasal Felsefe

Radikal demokrasinin görevi gerçekten de, demokratik devrimi derinleştirmek ve farklı demokratik mücadeleleri ilişkilendirmek ise, bu tür bir görev, örneğin anti-ırkçılığın, anti-cinsiyetçiliğin, anti-kapitalizmin birlikte eklemlenmesine izin verecek yeni özne pozisyonlarının yaratılmasını gerektirir. Bu mücadeleler, kendiliğinden birleşmezler ve bunlar arasında demokratik denkliklerin kurulması için çeşitli grupların kimliğini dönüştürecek yeni bir 'aklıselim' gereklidir. Böylece her bir grubun talepleri, diğer grupların taleplerine demokratik denklik ilkesine göre eklemlenebilecektir. Çünkü sorun sadece verili çıkarlar arasında bir ittifak kurma sorunu değil, ama bizzat bu güçlerin kimliklerini gerçekten değiştirme sorunudur. İşçilerin çıkarları; kadınların, göçmenlerin ya da tüketicilerin hakları pahasına savunulmamalıdır, bu farklı mücadeleler arasında bir denklik kurmak için zorunludur. Sadece bu koşullarda iktidara karşı yapılan mücadeleler gerçekten demokratik olur.

Siyaset felsefesinin bu aklıselimin ortaya çıkışında ve bu yeni özne pozisyonlarının yaratılmasında çok önemli bir rolü vardır,

çünkü siyaset felsefesi, siyasal yaşantı biçimini sağlayacak ve belli bir tür öznenin yapılandırılmasında bir matris olarak hizmet edecek 'gerçekliğin tanımı'nı biçimlendirecektir. Örneğin liberalizmin haklar, özgürlük ve yurttaşlık gibi bazı anahtar kavramları, bugün bir demokratik denklik zinciri oluşturulmasının yolu üzerinde duran sahiplenici bireycilik söylemi tarafından talep edilmektedir.

Daha şimdiden demokratik haklar kavramının gerekliliğine atıf yapmış bulunmaktayım: Demokratik haklar, bireye ait olmakla birlikte sadece birlikte kullanılabilen ve başkaları için de eşit hakların varlığını peşinen kabul eden haklardır. Ancak liberal demokrasi, eskilerin ve modernlerin özgürlüğü arasındaki yanlış ikilemi aşan ve bireysel özgürlük ile siyasal özgürlüğü birlikte düşünmemize izin veren bir özgürlük fikrinin de gereksinimi içindedir. Radikal demokrasi, bu konuda, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğini kurtarmak isteyen çeşitli yazarların kaygılarını paylaşır. Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik eğilimi oldukça heterojendir ve bu nedenle de cemaatçiler olarak adlandırılan bu eğilimdeki kişiler arasında ayrım yapmak zorunludur. Cemaatçilerin tümü, liberal bireyciliğin kendisini biçimlendiren toplumsal ilişkilerden önce varolan özne fikrinin eleştirisine katılırken, bunların moderniteye karşı tavırları değişiktir. Bunlar arasında, bir tarafta, esasta Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre gibi Aristo'dan esinlenerek bir ortak iyi siyaseti adına liberal çoğulculuğu reddedenler vardır ve diğer tarafta, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi liberalizmin epistemolojik önkoşullarını eleştirirken, haklar ve çoğulculuk alanında liberalizmin siyasal katkılarını bütünleştirmeye çalışanlar vardır.[22] Öncekiler, hem demokrasinin ortaya çıkışına karşı aşırı belirsiz bir tutumu sürdürür, hem de ortaklaşa ahlâkî değerlerin ifade edilişi olarak anladıkları siyaset ile etik ara-

[22] Burada aşağıdaki çalışmalara gönderi yapıyorum: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge 1982; Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* Notre Dame 1984; Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences,* Philosophical Papers 2, Cambridge 1985; Michael Walzer, *Spheres Of Justice,* New York 1983.

sında ayrım yapmayan modern öncesi siyaset kavramlarını savunmaya eğilimlidirler, sonrakiler ise radikal demokrasininkine daha yakın bir bakış açısı taşırlar.

Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik kavramı, herhalde en çok şeyi Machiavelli'nin çalışmasında sunar ve Quentin Skinner'in bu alanda yakın zamandaki çalışması özel ilgiyi hakeder. Skinner, Machiavelli'de, nesnel bir iyi yaşam nosyonunu şart koşmamasına (ve dolayısıyla Isaiah Berlin'e göre bu 'negatif' bir özgürlük kavramıdır.) rağmen, yine de siyasal katılma ve yurttaşlık erdemi ideallerini (Berlin'e göre, bunlar 'pozitif' bir özgürlük kavramının tipik özellikleridir) içeren bir özgürlük kavramı bulunduğunu gösterir. Skinner, *Söylevler'*de özgürlük fikrinin, bireylerin bizzat kendi amaçlarının, kendi "mizaçlarının" *(humori)* peşinden koşmaları yeteneği olarak betimlendiğini gösterir. Bu düşünce, baskı ve kölelikten ve böylece de bu özgürlüğün kullanımını olanaksız hale getirmekten kaçınmak için zorunlu olan koşulları güvenceye almanın, bireylerin bazı kamusal işlevleri yerine getirmeleri ve gerekli erdemleri geliştirmelerinin vazgeçilmezliğinin kabulü ile birlikte yürür. Machiavelli'ye göre, eğer birisi yurttaşlık erdemini kullanıyorsa ve ortak iyiye hizmet ediyorsa, bunu yapmasının nedeni, söz konusu kişinin kendi amaçlarının peşinden koşmasına olanak tanıyacak düzeyde bir özgürlüğü güvenceye alma amacıdır.[23] Bu düşüncenin içinde, radikal demokrasiye ilişkin bir siyaset felsefesinin gelişimine temel teşkil eden, eski bir siyasal özgürlük kavramına eklemlenen gayet modern bir bireysel özgürlük kavramıyla karşılaşıyoruz.

Ancak Makyavelist yorumla onurlandırılmış dalı da dâhil olmak üzere, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik kavramına yapılan bu başvuru, günümüz demokratik mücadeleler çokluğunun eklemlenmesi için gereksinim duyulan dili bize tümüyle sağlayamaz. Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik, günümüz siyasetinin kar-

[23] Quentin Skinner, 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical and His torical Perspectives', in R.Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, der., *Philosophy in History,* Cambridge 1984.

maşıklığını kavramada yetersizken, yapabileceği en iyi şey, bize liberal bireyciliğin negatif yönleriyle savaşmamız için öğeler sağlamasıdır. Toplumlarımız, radikal biçimde yeni ve farklı olan ve hem liberalizme hem de yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğe özgü tekil bir kurucu alana dayanan siyasal kuruluş fikrini terk etmemizi gerektiren [siyasal] alanların hızlı çoğalışı ile karşı karşıyadır. Nasıl ki, liberal 'engellenmemiş benlik' kavramı yetersizse, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğin cemaatçi savunucuları tarafından sunulan alternatif de aynı şekilde tatmin edici değildir. Sorun, 'engellenmemiş bir üniter benlik'ten, 'yerleşik bir üniter benlik'e geçme sorunu değildir. Sorun, üniter özne fikrinin bizzat kendisindedir. Cemaatçilerin çoğu, bizim ampirik ve hattâ coğrafik olarak tanımlanan sadece tek bir cemaate ait olduğumuza ve bu cemaatin tekil bir ortak iyi fikri tarafından bütünleştirilebileceğine inanır gibi görünür. Ama aslında biz her zaman çoklu ve karşıt özneleriz. Bir cemaat – gerçekte, katıldığımız toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin tanımladığı özne konumları kadar çok sayıda – çeşitliliğinin, bir söylemler karışımı tarafından inşa edilen ve söz konusu özne konumlarının kesişim noktalarına kararsız ve geçici biçimde dikişlenmiş sakinleriyiz.Dolayısıyla postmodern eleştirinin bir siyaset felsefesinin geliştirilmesi sürecindeki önemi, gerçekten çoğulcu ve demokratik olan yeni bir bireysellik biçimini olanaklı kılmayı amaçlamasıdır. Bu tür bir felsefe, ne demokrasiye dair rasyonel bir temeli varsayar ne de Leo Strauss'un yolunda giderek, siyasal konuların doğasına ve en iyi rejime ilişkin sorulara yanıtlar bulur. Tam tersine bu felsefe, mağarada kalmayı ve Michael Walzer'in ortaya koyduğu gibi, 'paylaştığımız anlamlar dünyasını yurttaşlarına yorumlamayı'[24] önerir. Liberal demokratik gelenek çok sayıda yoruma açıktır ve radikal demokrasi, diğer stratejilerden sadece biridir. Hiçbir şey radikal demokrasi projesinin başarısını garanti etmez, ancak bu proje, modernitenin demokratik projesinin peşinden koşmak ve derinleştirmek amacıyla ku-

[24] Walzer, *Spheres of Justice,* s. xiv.

rulmuş bulunmaktadır. Bu tür bir strateji, Aydınlanmanın soyut evrenselciliğini, özcü bir toplumsal bütünlük kavramını ve üniter bir özne mitini terketmemizi gerektirir. Bu bakımdan radikal demokrasi, postmodern felsefenin gelişimini bir tehdit olarak görmekten öte, amaçlarının gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez bir araç olarak memnuniyetle karşılar.

2
Amerikan Liberalizmi ve Amerikan Liberalizminin Cemaatçi Eleştirmenleri

Birleşik Devletler, Tocqueville'den beri ve 1787 Anayasasından başlayarak, Avrupa Ülkelerinin aşmak zorunda kaldığı engellerle karşılaşmadan olgunlaşabilmiş olan liberal demokrasinin gözde ülkesi olarak düşünülmüştür. Louis Hartz'ın, 1955 tarihli *Amerika'da Liberal Gelenek* adlı kitabında yeniden formüle edilen ve genellikle Amerika'da hem gerçek bir muhafazakâr geleneğin hem de önemli bir sosyalist hareketin yokluğunun atfedildiği bir nitelik olarak bu tema uzun süre rakipsiz bir hegemonyaya sahip olmuştur. Tabiî çok sayıda insan, yenidünyanın gücünün ve canlılığının sırrını bu niteliğinde görmüştür. Ancak Amerikalıların birkaç yıldır demokratik liberalizmin üstünlüğüne karşı giderek daha fazla eleştirel bir tutum takındıkları anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, bazıları farklı kimlikleri araştırmış ve diğer geleneklerin varlığına ilişkin işaretleri keşfetmek amacıyla geçmişlerini gözden geçirmeye başlamışlardır.

1960'ların sonundaki 'yeni-muhafazakâr' hareket, 'demokrasinin aşırılığı'na karşı önceden önlem almak amacıyla örgütlenmeye girişti. *Yorum* ve *Kamu Yararı* dergileri etrafında birleşen saygın entelektüellerin oluşturduğu bu grup, 'eşitlik uçurumu' hayaletini ileri sürerek, bu on yılın çeşitli toplumsal hareketleri tarafından temsil edilen demokratik dalgaya karşı bir saldırı başlattı.[1] Bu grup, yeni haklardaki artışın yarattığı devleti baskı al-

[1] Bunların en meşhurlarını anacak olursak, örneğin, Irving Kristol, Daniel Pat

tına alan isteklerin aşırılığına ve eşitlikçi iddialardaki patlamanın otorite sistemine karşı yönelttiği tehlikeye karşı çıktı. Aşağı yukarı aynı zamanda, bir 'neo-liberal' grup, Büyük Toplum* içindeki yeniden bölüşüm önlemine saldırdı ve devletin ekonomide artan müdahalesine şiddetle karşı çıktı. Bunlar, Milton Freidman'la birlikte, serbest piyasa kapitalizmine geri dönüşü öğütlediler. Aslında gruplardan her ikisi de liberalizm ile demokrasi arasındaki bir eklemlenmeyi hedeflemektedir: Hâkim toplumsal ilişkilerin korunması sürecinde karşılaşılan demokratik düşüncenin yıkıcı potansiyelidir.[2]

Kendini yakın zamanlarda duyurmaya başlayan yeni sese göre Artık eleştirinin hedefi, demokrasi değil ama kökleşmiş bireyciliği yüzünden cemaat değerlerinin tahribine ve kamusal yaşamın giderek daha kötüye gidişine yol açmaktan sorumlu tutulan liberalizmdir. Hem solcu ve hem de muhafazakâr varyasyonları olan bu eleştiri tipi Birleşik Devletlere özgüdür. Çünkü bu eleştiri, şimdiye kadar Birleşik Devletlerde gizli olan bir geleneğin, 'yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik' geleneğinin yeniden keşfedilmesi çerçevesinde işler. Bazılarının 'yurttaş hümanizmi' olarak adlandırmayı tercih ettikleri bu gelenek, siyasal söyleminde, insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesinin, sadece özgür ve kendi kendini yöneten bir siyasal cemaatin bir yurttaşı olarak hareket et-

---

rick Moynihan, Daniel Bell, Samuel Huntington ve Zbigniew Brezinski bulunabilir. Bu hareketin muhteşem bir çözümlemesini görmek için Peter Steinfels'in, *The Neo Conservatives,* New York 1979 adlı kitabına başvurabilir.

* Büyük Toplum terimi, Amerika'da Başkan Johnson'un 22 Mayıs 1964'te Michigan Üniversitesi'nde yaptığı açılış konuşmasında kullandığı bir terimdir. Johnson bu konuşmada ulusu zengin ve güçlü bir topluma doğru ilerlemeye, yoksulluğun ve ırk ayrımından kaynaklanan adaletsizliğin sona ereceği Büyük Toplum'a doğru yükselmeye çağırıyordu. Terim aslında 1914'te bu adla bir kitap da yazmış olan İngiliz Sosyalist Graham Wallas'tan geliyordu. Terim daha sonra İngiliz sosyalisti Harold Laski tarafından 1931'de *Siyasete Giriş* adlı kitabında kullanılacaktı. – *ç.n.*

[2] Neo-liberallerin olduğu kadar, yeni-muhafazakârların demokrasiye karşı bu saldırısı konusunda, makalemiz, 'Democracy and New Right'da yanıt veriyoruz. *Politics and Power,* s. 221-35, sayı: 4, London 1979.

tiği durumlarda mümkün olduğunu kabul eder. Bu geleneğin yeniden yapılandırılmasına en çok katkısı olanlardan Pocock'a göre, bu tür bir kavramın kökenleri, Aristocu *zoon politikon* (siyasal hayvan) biçimindeki insan anlayışında, Çiçero'nun eserlerinde ve Romalıların *res publica* (kamuya ait şeyler) idealinde bulunabilir. Ancak bu kavram, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Anglo-Amerikan siyasal düşüncesini James Harrington'un ve neo-Harringtoncuların çalışmaları aracılığıyla etkileyen niteliklerini on beşinci yüzyıl Floransa'sında kazanmıştır.[3] Bu gelenek, 'ortak iyi', 'yurttaşlık erdemi' ve 'yozlaşma' nosyonlarının merkezî bir rol oynadığı, Aristocu ve Makyavelci öğeler arasında bir sentezini oluşturan siyasal bir dildir.

Yakın on yıllarda, Amerikan Devriminin yorumunda, özellikle devrimci dönemde yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğin önemini aydınlığa kavuşturmak isteyen dikkate değer bir yeni yönelim ortaya çıkmıştır. Temelde Locke'un düşüncelerinden etkilenen, Amerikan Devriminde, eski dünyadan rasyonalist tipte bir kopuş gören hâkim yorumun aksine, Bailyn ve Wood[4] gibi tarihçilerin çalışmasında, Devrimin, neo-Harringtoncu yurttaşlık hümanizmi kültürü tarafından derinden etkilendiği gösterilmiştir. Bailyn'in yayınladığı broşürlerde yapılan analizde de açıklandığı gibi, Amerikan yurtseverlerinin siyasal dilindeki 'yozlaşma' fikrinin merkezî bir konuma yerleşmesi de buradan kaynaklanmıştır. Bu nedenle bireylerin son zamanlara kadar, içinde aktif olarak *res publica*'ya katıldıkları klasik siyaset kavramının yeni bir paradigmaya, yani temsilî demokrasi paradigmasına doğru kayması olanaklı

[3] J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition,* Princeton 1975, *Politics, Language and Time,* New York 1973, and *Virtue, Commerce and History,* Cambridge 1985. Buna rağmen, Pocock'un kendisinin, bugünkü sivil cumhuriyetçilik geleneğini canlandırmayı amaçlayanlardan biri olmadığını belirtmek gerekir.

[4] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution,* Cambridge, Mass. 1967, and *The Origins of American Politics,* New York 1967; Gordon S.Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787,* Chapel Hill 1969.

olmamıştır. Gordon Wood'a göre, klasik siyasetin sonunu getiren, çıkarların özdeşliğiyle ilişkili tasavvur değil, 'bir toplumun kuruluşunda husumet halinde olan bireyler yığınının karşılıklı fayda için bir araya gelişi'[5] biçiminde düşünülen yeni bir paradigmanın kuruluşunun işaretini veren 1787 Federal Anayasasıdır.

Kamusal erdem ve ortak iyinin gerekliliği konusundaki ısrarın yerini yeni kamuoyu kavramına bırakarak gözden kaybolması da bu zamandadır. Wood sözkonusu dönemde – siyasal eylemin kendisine dışsal olarak formüle edilen çıkarlar arasındaki uzlaşma anlamındaki bir siyaset kavramını ifade eden – yeni bir yönetim formülünün nasıl ortaya çıktığını gösterir. Genelde, 'liberal' olarak nitelendirilen bu yeni yönetim kavramı, on dokuzuncu yüzyıl boyunca egemen oldu, ancak bazılarına göre, bu dönemde cumhuriyetçi kavram da tümüyle yok olmadı. Örneğin Pocock, Amerikan kültüründe, modern-öncesi ve anti-endüstriyel sembollerin varlığını sürdürmesi sayesinde cumhuriyetçi kavramın yeraltında sürüp gittiğini ileri sürer.[6] Liberal bireyciliği eleştiren yazarların, Amerikalıların bireyciliğin aşındırıcı etkilerine direnmelerini ve belirli bir cemaat anlayışını sürdürmelerini olanaklı kılan tam da itiraz ettikleri bu gelenektir.[7] Bu yazarlar, Amerikan toplumunun bugün içine girmekte olduğu – onlara göre sadece kendi bireysel çıkarını gözetmeyi bilen ve özgürlüğünü köstekleyebilecek türden yükümlülükleri reddeden bireyin liberal yükselişinin yol açtığı toplumsal bağın yıkımı nedeniyle oluşan – krizin çözümünü, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğinin yeniden canlandırılmasında görürler. Liberal demokratik sistemdeki sıkıntıların kökenini demokratik düşüncede arayan Yeni-muhafazakârlar dışında, 'cemaatçi' olarak adlandırılan yazarlar da bu sıkıntıların kökenini yurttaşlık erdeminin ve yurttaşlığın merkezî önemdeki haklarının

[5] Wood, *The Creation of the American Republic,* s. 607.
[6] Pocock, *The Machiavellian Moment,* s. 549.
[7] Bu tez, Robert Bellah ve arkadaşları tarafından *Habits of the Heart, Individualizm and Commitment in American Life,* Berkeley 1985 ve William m. Sullivan *Reconstructing Public Philosophy,* Berkeley, 1982' de savunulmuştur.

yanısıra yurttaş görevlerini de ifade eden siyasal cemaat kimliğinin kaybolmasında ararlar. Yurttaşlık erdemi ve siyasal cemaat kimliğinin kaybolması, toplumsal yaşamın giderek özelleştirilmesinin ve kamusal mekânın ortadan kaybolmasının bir sonucudur ve bu sonuç sadece siyasal katılım değerinin restorasyonuyla onarılabilir. Mevcut uyumun, özel çıkarların özgür oyunundan doğabileceği ve modern toplumun artık yurttaşlık erdemine gereksinim duymadığını ifade eden liberal yanılsama, nihayet böyle bir şeyin tehlikeli olacağını kendisi de ispatlamış bulunmaktadır. Bu yanılsama, demokratik sürecin kendi varlığını sorgulanır hale getirmiştir. Bu da, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğiyle yeniden ilişki kuran ve siyasete yeniden saygınlık kazandıracak yeni bir siyasal kültürün gerekliliğini ortaya koyar.

Yeni Bir Liberal Paradigma

Bugünün cemaatçilerinin de tıpkı dünün yeni-muhafazakârları gibi John Rawls'ı temel hedef seçmeleri şaşırtıcı değildir. Aslında, *Adalet Kuramı* [A Theory of Justice], 1971'deki yayımından beri, 'yeni bir liberal paradigmayı'[8] başlatan tumturaklı bir çalışma olarak alkışlarla karşılanmış bulunmaktadır. Bu 'deontolojik' ya da 'haklar temelli' paradigma, Anglo-Sakson teorik düşünüşündeki faydacılığın tartışılmaz üstünlüğüne son vermiştir, dolayısıyla da tüm liberalizm eleştirileri, bu paradigmanın ayrıntılarıyla hesaplaşmak zorundadır.

Rawls'ın duruşu, teorik tutarlılığının anlaşılması ve kendisine yöneltilen eleştirilerin değerlendirildiği bazı sorular yönelten kitabının[9] yayımından sonra, gayet esaslı bir evrime uğradı. *Adalet Kuramı,* Rawls'ın, rasyonel bir seçenek için bir algoritma, 'hak-

[8] John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass.1971.

[9] Özellikle iki makale, Rawls'ın bu evrimini açık hale getirir: 'Kantian Constructivizm in Moral Theory', *The Journal of Philosophy,* cilt. LXXVII, no.9, September 1980, ve 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs,* cilt.14, no.3, Summer 1985.

kaniyet' teorisinin evrensel niteliğini güvence altına alan bir Arşimetçi bakış açısı aradığını ifade etti. Rawls'ın sorunu, bir eşitlik durumuna yerleştirilmesi muhtemel olan özgür ve rasyonel kişilerin birlikteliklerinin temel koşullarına dair kuralları tanımlayacak adalet ilkelerini nasıl seçeceklerinin saptanmasıdır. Sonraları, sadece modern demokratik toplumlar için, bu toplumların üyelerinin ortak sezgilerinden yola çıkarak ayrıntılı bir adalet kavramı geliştirmek istediğini açıkladı. Hedefi, sağduyumuza içkin olan düşünceleri ve ilkeleri dile getirerek açıklamaktadır. Bu nedenle de, 'doğru' olan bir adalet kavramını formüle ettiğini iddia etmek yerine, tarihimizi, geleneklerimizi, temennilerimizi ve kimliğimizi kavrama biçimimizin bir fonksiyonu olarak bizim için geçerli ilkeler önerdi.[10]

Rawls, faydacılığın tersine, kişiyi, esasen kendi iyiliğini araştıran saf, rasyonel bir birey olarak kavramaz. Tersine, sadece – birinin kendi çıkarları söz konusu olduğunda araçsal eylem olarak anlaşılan – 'rasyonel' eyleme karşı değil, aynı zamanda toplumsal işbirliğinin örgütlenişinde yer alan ahlâkî düşünceleri ve adalet anlayışını ifade eden 'makul' olarak adlandırılana karşı da duyarlı olan ahlâkî bir varlık olarak kavrar. Ahlâkî ve özgür kişiler olarak Kantçı anlamda kavranan birey tasavvuru kavramının işleyişine işaret eden Rawls'ın gösterdiği 'Kantçı konstrüktivizm' metodudur.

Liberalizmin bir biçimini savunan Rawls gibi tipik bir liberale göre, bir yararcılık kavramına dayanmak zorunda olmayan hak meselesinde öncelik, ne genel refahın maksimize edilmesine ne de başka bir iyi kavramına değil, bireysel isteklerin savunulmasına verilmelidir. Bundan dolayı Rawls, âdil koşullarda işbirliği isteminin, bireylerin kendi çıkarlarını tanımlamaları ve bu çıkarların peşinden koşmaları sırasında kullandıkları özgürlüğün çerçevesinin sınırlanması konusunda makul olanın rasyonel üzerinde önceliğinin olması gerektiğini ileri sürer. 'Hakkın, iyi karşısında önce-

[10] Rawls, 'Kantian Constructivizm', s.516-19.

liğe' sahip olacağına işaret eden öncelik kavramı, bireylere bırakılmış farklı iyi kavramları üzerinde bir haklar ve temel özgürlükler çatısını içerir.[11] Rawls, belli sayıda kişinin kurban edilmesi anlamına gelmesi halinde, amacın, basit biçimde toplumun bir bütün olarak refahını genişletmek olmadığını düşünür. Bir ilke olarak bütün bireylere, kendi başlarına araç değil, amaç muamelesi yapmak zorunludur. Faydacılığı, bu ilkeye saygı göstermediği için suçlar. Faydacı teoriye göre bireyler, aslında genel çıkarın azamileştirilmesinde sadece hesaplama birimleridir. Bu teori, bireyleri toplarken onları homojen hale getirir ve özel çıkarları, çoğunluğun yararı adına kurban eder. Rawls, bireylerin temel haklarını ve özgürlüklerini, faydacılıktan çok daha yetkin bir biçimde güvence altına alma sorumluluğunu üstlenir, bu amaçla adalet teorisini bireylerin çoğulluğunu ve özgüllüğünü gözetecek tarzda inşa eder.

Ancak, adalet ilkeleri üzerindeki bu anlaşmanın gerçekten âdil olabilmesi için katılımcıların özel koşullarından ve çıkarlarından etkilenmeyen bir bakış açısı bulmak zorunludur. Rawls'ın katılımcıların, toplumdaki gerçek yerlerine, yeteneklerine, hedeflerine ve tarafsızlıklarına gölge düşürebilecek her şeyin cehâlet peçesi altına saklandığı 'başlangıç konumu'na oynattığı rol budur. Başlangıç konumu, Kantçı kişi kavramı ile – böylece, kişi kavramının Kant'ın çalışmalarında ağırlıklı olan metafizikle ilişkisini kesebilmeyi ve tümüyle gözlemsel terimlerle tanımlayabilmeyi uman – Rawls'ın inşasını düşündüğü adalet ilkeleri arasındaki aracılık hizmetini üstlenir. Bu nedenle, başlangıç konumu, müzakere sürecindeki özgür ve eşit kişiler olarak katılımcıların toplumsal işbirliğinin örgütlenmesi için gerekli adalet ilkelerini seçmelerine izin veren bulgusal bir özgürlük ve eşitlik durumunu gösterir. Dolayısıyla da, bağımsız bir adalet ölçütü yoktur ve üretilen sonucun âdil olmasını garantileyen şey müzakere sürecinin kendisidir. Bu Kantçı konstrüktivizm yöntemi aşağıda sunulan iki adalet ilkesi

[11] Rawls, *A Theory of Justice*, s. 446-52.

formülasyonuna yol açar: (1) Her bir kişi, başkalarının benzer özgürlüğüyle uyumlu, en geniş bütüncül özgürlük sistemine ilişkin eşit hakka sahiptir. (2) Ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler öyle bir yöntemle düzenlenmelidir ki; (a) En az yararlanana, en büyük yararı sağlamalıdır (bu meşhur farklılık ilkesidir); (b) Herkese açık olan âdil fırsat eşitliği koşulları altındaki işlevlere ve konumlara bağlı olmalıdır.

Birinci ilke, ikincisi üzerinde önceliğe sahiptir ve (b) cümleciği, (a) cümleciği üzerinde önceliğe sahiptir. Bu yüzden, en az iyi durumdakilerin çoğunun durumunu iyileştirmeye katkıda bulunduğu iddiasıyla özgürlüğü ya da fırsat eşitliğini herhangi bir biçimde sınırlandırmayı meşrulaştırmak olanaksızdır. Rawls, adalet teorisinin genel kavramlarını şöyle tekrarlar: 'birincil toplumsal değerlerin tümünün ya da bunların herhangi birinin eşitsiz dağıtımı, en az desteklenenin yararına olmadığı takdirde – özgürlük ve fırsat, gelir ve zenginlik ve özsaygı temelleri biçimindeki – bu birincil toplumsal değerlerin tümü eşit olarak dağıtılmalıdır.'[12]

Rawls adalet teorisinin, özgür ve eşit kişiler arasındaki toplumsal işbirliği koşullarını hangi adalet ilkelerinin düzenlemesi gerektiği biçimindeki çekişmeli soruya sonunda cevap bulduğunu düşünür. Dolayısıyla demokratik düşüncede iki yüzyıldır süren çatışmayı çözerek, özgürlük ve eşitlik değerlerinin toplumsal kurumlarda işlemesini sağlayan bir doğrudan ilkeyi başarıyla formüle ettiğini zanneder.

Bununla birlikte, bu iddianın sorgulanmaya başlanması konusunda zaman kaybedilmedi. Daha 1974 yılında, Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde, Rawls'ın duruşuna benzer bir duruşla başlamakla birlikte, taban tabana zıt bir adalet kavramına nasıl ulaşılabileceğini ispatlamaya çalıştı. Aslında Rawls, en rasyonel ve âdil siyasal biçimin meşruiyetini ifade etmek için kullandığı liberal demokratik refah devletinin tartışılmaz bir savunu-

[12] A.g.e., s. 302-3

cusu iken, Nozick, kendisini hukuk ve düzeni savunmakla sınırlandıran ve yeniden bölüştürücülük işlevinden tümüyle kurtaran minimal bir devletin savunucusudur. Nozick'e göre, toplumsal adaletle yeniden bölüştürücü adalet kastediliyorsa, toplumsal adalet varolmaz. Nozick bir toplumun, toplumdaki zenginliğin dağıtım biçiminden bağımsız olarak üyelerinin edinme hakkına sahip olduklarını sahiplenebildikleri ölçüde âdil olduğunu söyler.[13]

Liberal Bireycilik Sorgulamada

Burada Rawls'ın eserinin ortaya çıkardığı tartışmaları, bütünlüğü içinde çözümlemek değil, 'cemaatçi' olarak nitelenen eleştirmenlerin argümanlarını incelemek sözkonusudur. Rawls'ın eserine ve kurduğu yeni paradigmaya yöneltilen cemaatçi eleştirinin hedefi, bireyciliği bakımından liberal felsefedir. Cemaatçi eleştiri, topluma öncel olan doğal haklarla donatılmış bir birey fikriyle ifade edilen tarih dışı, toplum dışı ve bedensizleştirilmiş özne kavramına şiddetle karşı çıkar ve hakkın iyi karşısında önceliği tezini reddeder. Rawls'ın Kantçı esinlenmelerinin aksine, cemaatçi yazarlar, Aristo ve Hegel'e, liberalizme karşı yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğine başvururlar.

Charles Taylor'a göre özneye ilişkin liberal görüş 'atomist'tir,[14] çünkü bu görüş bireyin kendine yetme niteliği olduğunu kabul eder. Bu görüş, insanî doğasını temelde sadece toplumun bağrında gerçekleştirebilen siyasal bir hayvan olan Aristocu insan nosyonu bakımından gerçek bir zayıflamayı oluşturur. Taylor, bürokratik bireyciliğin gelişimiyle yıkıma uğrayan kamusal yaşamın ardında bu kavramın yattığını iddia eder. Taylor'a göre, rasyonalitenin gelişebilmesi ve böylece insanın iyiyi keşfetmeye yetenekli bir ahlâksal özne olabilmesi, haklı ile haksıza, iyi ile kötüye iliş-

[13] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* New York 1974, ch.7.
[14] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences,* Philosophical Papers 2, Cambridge 1985, ch.7, 'Atomism'.

kin bir dil ve ortak bir söylem topluluğuna katılımı sayesindedir. Dolayısıyla, hakkın iyi karşısında önceliği olamaz. Taylor özellikle Nozick'e atıfta bulunurken, toplumsal bağlam bütününün gelişimini izlemek için doğal hakların önceliğinden başlamak gerektiği iddiasının saçmalığını gösterir. Aslında söz konusu modern birey, haklarıyla birlikte uzun ve karmaşık bir tarihsel gelişimin sonucudur ve kendi hedeflerini seçebilen bu tür bir özgür bireyin varlığı sadece belli tipteki bir toplumda olanaklıdır.[15]

Alasdair MacIntyre,[16] kendi bakış açısından, Rawls ve Nozick'i kendine göre aslî nitelikteki 'erdem' nosyonuna yer vermeyen bir adalet kavramı önerdikleri için suçlar. O'na göre bu başarısızlık, Rawls ve Nozick'in, kendi çıkarları, aralarında herhangi bir ahlâksal ya da toplumsal bağın kurulmasını önceleyen ve bu çıkarlardan bağımsız olarak tanımlanan bireylerden oluşan toplum kavramından kaynaklanmaktadır. O halde şimdi der MacIntyre, cemaatin çıkarına olan erdem nosyonu, insanın iyiliği için de gayet uygun olan ve temel çıkarları iyiye referansta bulunan özdeş bireylerin ortak anlayışı çerçevesinde tanımlanan cemaat bağlamlı orijinal sözleşmeye dayalı bir yere oturur.[17] MacIntyre, toplumlarımızı yavaşça yıkmakta olan nihilizmin kaynağını, liberalizmin 'ortak iyi'ye ilişkin tüm fikirlerinin reddinde görür.

Ancak, en kapsamlı cemaatçi eleştiri Michael Sandel'in eserlerinde bulunur. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*[18] [Liberalism and the Limits of Justice]'nda, Rawls'ın adalet teorisinin tutarsız niteliğini ispatlamak amacıyla kusursuz bir çözümleme yapar. Sandel'e göre Rawls, toplumsal kurumların ezeli erdeminin adalet olduğunu öne sürse bile, onun deontolojik liberalizmindeki adalet kavramı, içinde farklı iyi kavramlarının olanaklı olabileceği bir çatı çerçevesiindeki herhangi bir tikel iyi kavramının varsayılmasını gerektirmez. Aslında deontolojik kavramlaştır-

[15] Taylor, *Philosophy and the Human Sciences,* s.200.
[16] Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* Notre Dame 1984.
[17] A.g.e., s. 256.
[18] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge 1982.

mada adalete atfedilen üstünlük, sadece ahlâkî bir öncelik olarak nitelenmez, aynı zamanda ayrıcalıklı bir meşrulaştırma biçimi olarak da nitelenir. Sadece adaletin gerekliliklerinin önceliğe sahip olmasından değil, adalet ilkelerinin bağımsız bir yöntemle türetilmesinden dolayı da hak iyiye önceldir.[19] Ancak, hakkın iyi karşısındaki önceliği nedeniyle, öznenin kendi niyet ve amaçlarından bağımsız var-olması zorunluluktur. Dolayısıyla bu tür bir kavramlaştırma, seçtiği değerlere ve hedeflere öncel olarak tanımlanan bir kimliğe sahip olabilen bir özneyi gerektirir. Aslında, bu tür bir özneyi tanımlayan yaptığı seçimler değil, seçme yeteneğidir. Bizatihi kim olduğuna ilişkin tanımlamanın sorgulanması nedeniyle cemaate katılım olasılığı ortadan kalkan özne, kendi kimliğini kuran amaçlara hiçbir zaman ulaşamaz.[20]

Sandel'e göre, Rawls'ın sorunsalında bu tür bir 'kurucu' cemaat tipi olanaksızdır, dolayısıyla cemaat, sadece hâlihazırdaki verili çıkarları savunmak ve geliştirmek amacıyla birbirine katılan bireyler arasındaki basit bir işbirliği olarak kavranabilir. Sandel'in temel tezine göre, kurum sorumlulukları yetersiz olan özne kavramının yetersizliği, aynı zamanda Rawls'ın doğrulamaya çalıştığı adalet ilkeleriyle hakkın iyi karşısındaki zorunlu önceliğinin çeliştiğini gösterir. Aslında, bir paylaşım ilkesi olan farklılık ilkesi, toplumsal mal ve hizmetleri paylaştıracak olanlar arasında ahlâkî bir bağıtın ve dolayısıyla farklılık ilkesinin tanınmasını gerektiren kurucu bir cemaatin varlığını önkoşul kabul eder. Ancak Sandel, bu tür bir cemaatin bağlılıkları olmayan ve seçtiği amaçlara öncel olan Rawlsçı özne kavramı tarafından kesinlikle dışlandığını açıklar. Sonuç olarak, Rawls'ın projesi suya düşer, çünkü, 'hem adaletin kendileri için öncelikli olduğu kişiler ve hem de farklılık ilkesinin kendileri için bir adalet ilkesi olduğu kişiler olamayız.'[21]

[19] A.g.e., s. 15.
[20] A.g.e., s. 150.
[21] A.g.e., s. 178.

Haklar Siyaseti mi, Ortak İyi Siyaseti mi?

Sandel'in, ilkesel olarak Rawls'ın *Adalet Kuramı*'nda savunduklarına dayanan eleştirisi, Rawls'ın yakın zamandaki makalelerinde özne kavramını esaslı bir tarzda değiştiren düşünsel evrimini dikkate almaz.[22] Bununla birlikte, Sandel'in liberal bireyciliğin önermelerine muhtaç olan bölüştürücü adalet teorisi ile liberal felsefenin temellendirdiği bedensizleştirilmiş özne karşısında ileri sürdüğü – ve gerçekten uygun olan – argüman açıkça çelişkilidir. Bu türden bir bölüştürücü adalet kavramının varlığını inkâr eden Nozick ya da Hayek gibi liberaller kesinlikle daha tutarlıdırlar.[23] Sandel'le, sadece adaletin üstünlüğü ve hakkın iyi karşısındaki önceliğinin Rawls tarafından ikna edici bir tarzda doğrulamadığını söylemesi şartıyla hemfikir olunabilir. Ancak buradan bir ortak iyi siyasetinin, hak savunusu yapan bir siyaset üzerinde kurduğu üstünlüğün ispatlandığı sonucunun çıkartılması halinde Sandel'le uyuşulamaz.[24] Rawls'ın muhakemesinin yetersiz olduğu gerçeği, hedefinin de reddedilmesi gerektiği anlamına gelmez.

Tartışmanın özünü oluşturan hakkın iyi karşısındaki önceliğine ilişkin bu sorun, cemaatçi eleştirinin belirsizlikleri ve tehlikeleri kadar, liberal kavramlaştırmanın sınırlarını da göstermemize olanak tanır. Sandel'in işaret ettiği gibi, Rawls gibi tipik Kantçı liberaller nezdinde, hakkın iyi karşısındaki önceliği, sadece bireysel hakların genel iyi adına kurban edilemeyeceği anlamına gelmez, aynı zamanda adalet ilkelerinin, özel bir iyi yaşam kavramından türetilemeyeceği anlamına da gelir.[25] Bu anlam da liberalizmin genel ilkeleri, herkes üzerinde uygulanma yeteneğini içeren tek

[22] Rawls, şimdi, teorisinde, Kantçı ahlâkî kişi kavramı tarafından oynanan role çok daha fazla vurgu yapar. Bu, bazı ahlâkî ilkelerin, başlangıç konumunun kendisinin içine işlenmiş olduğunu ve bunun artık saf bir rasyonel seçim teorisinin bir sorunu olmadığını gösterir.

[23] Friedrich A. Hayek, *Law, legislation and Liberty,* Cilt. 2, Chicago 1976, s. 69; Nozick, *Anarchy, State and Utopia.*

[24] Michael J. Sandel, 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic,* 7 May 1984, s. 166.

[25] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* s. 156.

bir *Eudaimonia* [mutluluk], tek bir mutluluk kavramı olamayacağını, ancak her bir kişinin kendine uygun hedefleri saptama, bunları kendi yöntemiyle gerçekleştirme çabası ve kendi mutluluğunu kendi anladığı biçimde keşfetme imkânına sahip olması gerektiğini öngörmektedir. Cemaatçiler kendi adlarına, hakkın tanımının iyiyi önceleyemeyeceğini, çünkü bir hak anlayışına ve bir adalet kavramına sahip olabilmenin sadece iyiyi tanımlayan bir cemaate katılımımız aracılığıyla mümkün olduğunu iddia ederler. Bununla birlikte Sandel, hem ortak ahlâkî düzende bireysel hakların savunusu olarak temellenen siyasetin dönüşünü hem de toplumsal kurumların erdemi olarak adaletin önceliğini reddetmemizi gerektiren bir sonucu teyit etmese de, elimizde kusursuz bir argüman bulunmaktadır. Aslında Sandel'in ortak iyi nosyonununa ilişkin olarak çıkardığı bu sonuç, büyük oranda bizzat Rawls'tan kaynaklanan temel bir belirsizliğe dayanır. Rawls yakın zamanlara kadar[26] adalet teorisinin ahlâk felsefesine ait olduğu konusunda ısrar etti. Ancak ahlâk felsefesi hiç kuşkusuz ahlâka değil, ama politikaya atıfta bulunur ve 'ortak ahlâkî iyi' ile 'ortak politik iyi' arasında ayrım yapmayı gerektirir. Bu ayrım bir kez yapıldığında, Sandel'in, Rawls'ın epistemolojik tutarsızlıkları olarak ifade ettiği sonuçlar kabul edilemez görünür.

Bunu biraz daha yakından inceleyelim. Rawls, insana bir iyilik kavramı ve özel bir yaşam planı dayatmamayı gerektiren bir liberal çoğulculuğu savunmak eğilimindedir. Liberaller nezdinde bireyin ahlâkı özel bir sorundur ve her bir kişi kendi hayatını amaçladığı gibi düzenleyebilmelidir. Bu durum, haklar kavramının öneminden ve adalet ilkelerinin özel bir iyilik kavramına ayrıcalık tanımıyor oluşundan kaynaklanır. Ancak, hakkın iyi karşısındaki önceliği, sadece belli tipteki belirli kurumları içeren bir toplumda mümkündür, kısaca hakkın iyi karşısında mutlak bir önceliğinin olamayacağı apaçıktır. Çünkü – cemaatçilerin haklı olarak

[26] Rawls, 'justice as Fairness: Political not Metaphysical', s. 224, adalet kavramını, ahlâkî değil, siyasal olarak yeniden ele aldığı yer olan not 2.

ileri sürdükleri gibi – bir bireyin haklarıyla birlikte varolabilmesi, sadece bizahiti koyutladığı ve kendini iyiyle tanımladığı bir toplumda olanaklıdır. Ancak şunu belirtirmek gerekir ki, bu sorun kendisinin işlerliğe koyduğu siyasal iyi ile tanımlanan *siyasal bir* cemaatin, yani *rejimin* (Yunanca anlamında *politeia*) sorunudur.[27] Bazı rejimler, kendilerini insanî iyi ve sitenin iyiliği arasında ayrım yapılmaması olgusuyla karakterize ederler, o halde modernite tarafından ayrıştırılan bu iki alanda, "siyasal iyinin", siyasal birliği adındaki varlığı da göz ardı edilmemeli ve ahlâkî iyi kavramının tekliği de reddedilmemelidir. Bundan dolayı, şâyet liberal demokratik bir rejim, ahlâken bilinemezci olmak zorundaysa, siyasal iyiye ilişkin de bilinemezci değildir – ve olamaz –, çünkü özgürlük ve eşitliği içeren siyasal ilkeleri kabul eder. Hakların önceliği, sadece böyle bir rejim çerçevesindeki siyasal iyinin işlevleriyle tanımlanan farklı ahlâkî iyi kavramlarına itibarla olanaklıdır. Dolayısıyla cemaatçilere, Rawls'ın çalışmasında görülen biçimiyle hakkın iyi karşısında önceliğini sorgulama izni verilse bile – yine de, kendi açılarından Sandel'in yaptığı gibi – bunun haklara dayalı bir siyaset kadar, liberal çoğulculuğun da terk edilmesini gerektirdiği iddiaları doğru değildir. Çünkü bu türden bir hakkın iyi karşısındaki önceliği, kesinlikle liberal demokratik rejimin karakterize edilmesidir.

Ahlâk ve Siyaset

Aslında sorgulananın siyasetin konumu olduğu açıktır. Bu tartışma, siyaseti günümüzde modern bir anlayışla, basit biçimde araçsal olmayan – siyasete uygun etik düşüncesinin kapsadığı her şeyi dikkate alan bir 'siyasal iyi' düşüncesini ifade eden – ama bü-

[27] Aristocu siyasal topluluk tanımını, hâlâ, herkesin iyiliğini amaçlayan bir birleşme olarak kabul edebiliriz. Ancak bu birlik, bugün, münhasıran birleşmenin siyasal ilkeleri tarafından oluşturulmuş siyasal koşulları kapsamak zorundadır ve bu da tekil bir ahlâkî iyi kavramının varlığını gerektirmez. Bu nedenle, modern bir siyasal felsefenin görevi siyasete uygun etiktir.

tünüyle ahlâk ile siyaset arasındaki modern ayrımının gözetildiği bir anlayışla tasavvur etme yetersizliğimizi açığa çıkarır. Farklı nedenlerden dolayı da olsa, ne Rawls, ne de Sandel, bu ayrımı yeterince dikkate alacak kadar duyarlı değildirler. Sandel örneğindeki liberalizm eleştirisi, ahlâk ile siyaset arasında henüz bir bölünmenin gerçekleşmediği ve 'ortak siyasal iyi' ile 'ortak ahlâkî iyi' arasında doğru bir ayrımın kurulmadığı temel bir Aristocu sorunsal içinde işler. Antik siyaset kavramlaştırmasında, siyasal olan gerçekte etik olana tâbiydi. Sandel ve MacIntyre gibi Aristo'dan etkilenen bazı cemaatçilerin, ortak iyi esasına göre yönetmeyi içeren tekil bir ahlâkî görüşü desteklemelerinin ve liberal çoğulculuğu reddetme zorunluluğuna dair eğilimlerinin nedenini açıklayan da bu tâbiyettir. Onların modernite karşısındaki genel olumsuz tutumları ve *Gemeinschaft* tipi ilkel cemaat özlemleri de buradan kaynaklanmaktadır. Rawls'a gelince, onun siyaseti dikkate alma yetersizliği, liberalizmin siyaseti araçsal bir etkinliğe indirgeme eğilimindeki kör noktayla açıklanır. Aslında siyaset felsefesine uyan normatif yönlerin tümü, siyaset biliminin gelişimi ve olgu ile değer arasındaki pozitivist ayrımla birlikte gözden düşürülmüş bulunmaktadır. Bu sayede, adalet sorunu gibi tartışmasız biçimde siyasal bir doğaya sahip olan sorunlar serisi, tümüyle ahlâk alanına havale edilmiş bulunmaktadır. Kuşkusuz, Rawls'ın, adalet teorisini bu kadar uzun süre ve inatla ahlâk felsefesine bir katkı olarak sunmuş olmasının nedeni de budur.

Liberalizmin siyaseti hesaba katma yetersizliğinin derin kökleri vardır. Carl Schmitt'in işaret ettiği gibi, liberalizmin saf ve katı ilkeleri, belirgin biçimde siyasal bir kavramı doğuramaz.[28] Her tutarlı bireycilik, aslında bireyin *terminus a quo* ve *terminus ad quem* [başlangıç noktası ve bitim noktası] kalmasını gerektirdiğinden, siyasal olanı inkâr etmek zorundadır. Schmitt'e göre liberal düşünce, bu nedenle törebilim ile ekonomi bilimi arasındaki karşıtlık içinde hareket eder ve kendisini, ahlâkî zorunlulukları siya-

[28] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Rutgers 1971, s. 70.

sal olana dayatma ya da siyasal olanı ekonomik olana boyun eğdirmeyi isteğiyle sınırlandırır. Bu da, gerçek bir liberal siyaset olmamasına, ama birey özgürlüğü savunusu adı altında sadece bir liberal siyaset eleştirisinin varlığına yol açar.[29]

Rawls'ın projesinin kalbi – cemaatçilerin gösterdiği gibi –, toplumsal yaşamdaki kolektif yönün kurucu bir varlık olarak kavranışına izin vermeyen liberal bireycilik nedeniyle çelişkilidir Rawls'ın Batı demokrasilerinin sağduyusunda mevcut olan eşitliğin gerekliliklerini rasyonel biçimde kurma tutkusu, bireyci bir özne kavramlaştırmasından başlayarak batmaya mahkûmdur. Liberalizmin bu temel sınırlılığı ahlâka başvurularak çözülemez. Rawls'ın Kantçı ahlâkî kişi kavramına yaptığı başvuru ve makul olanı rasyonel olanın yanında sunuşu, kişisel egoizmin peşinden koşulmasına ahlâkî sınırlar çekilmesine izin verir. Ama bu sınırlamayı bireyci kavramlaştırmayı tamamen sorgulamadan yapar. Demokratik değerlere ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapılabilmesi, ancak insan varlığının siyasal boyutuna gerçekten yer veren ve yurttaşlığın, hakların basit tasarrufundan başka bir şey olarak düşünülmesine izin veren bir gelenek bağlamında olanaklıdır. Liberalizmin bu eleştirisinin yine de modernite ve demokratik devrimin zaferleri çerçevesinde işlemesi gerekir. Bize hâlâ öğretecek çok şeyi olmasına rağmen, klasik kavramlaştırma artık uygulanabilir değildir. Bireyin ortaya çıkışı, Kilise ile Devletin ayrılması, dinsel hoşgörü ilkesi, sivil toplumun gelişimi gibi tüm öğeler, ahlâk alanını siyaset alanından ayırmamıza neden olmuştur. Ortak iyi ve yurttaşlık erdemi sorusunu bir kez daha sormak önemliyse, bu soru, modern bir tarzda, ama tekil ahlâkî iyi şartını koyutlamaksızın sorulmalıdır. Liberalizmin kazanımlarından vazgeçmemeliyiz ve bireycilik eleştirisi, ne 'haklar' nosyonunun ne de çoğulculuk nosyonunun terk edilmesi anlamına gelir.

---

[29] Schmitt, s. 71. Schmitt'in liberalizm eleştirisinin yerindeliğini yeniden ele almak, Schmitt'in duruşunun bütünüyle kabul edildiği anlamına gelmez.

Adalet ve Çoğulculuk

Bu, her ne kadar kendisini cemaatçilerin yanına koysa da, liberalizmin siyasal ideallerine karşı gelmeyen Michael Walzer'in yaklaşım tarzıdır. Walzer'in amacı, liberalizmin siyasal ideallerine karşı gelmek yerine, liberal demokratik geleneği savunmak ve radikalleştirmektir.[30] Walzer, bir düşünürün, sözde evrensel ve ebedî doğruları keşfetmek amacıyla kendisini cemaatindeki tüm bağlardan koparmasını öngören felsefî muhakeme biçimine karşıdır.[31] Ona göre filozof, kendisini tümüyle özel bir cemaatin bir üyesi saymak için mağarada kalmalıdır ve filozofun rolü, ortaklaşa sahip oldukları anlamlar dünyasını yurttaşlarına yorumlamaktan ibarettir. Walzer, Aydınlanmanın akılcılığı ve evrenselciliğini açıkça suçluyorsa ve gelenek ile cemaat gibi kavramları yeniden değerlendirmeyi öneriyorsa, bunun amacı demokratik idealleri daha etkili biçimde savunmaktır.

Rawls'ın epistemolojik duruşuna karşı eleştirel olmasına rağmen, adaletin önceliği yaklaşımı ve toplumlarımızda adaletin önceliğinin özgürlük ve eşitliğin kurumsallaşmasıyla gerçekleştiği düşüncesinde hemfikirdir. Ancak Walzer eşitliği kavrama yöntemi bakımından kendisini Rawls'tan ayırır ve *Adalet Alanları* [Spheres of Justice]'nda, 'kompleks eşitlik' olarak adlandırdığı şeyin gerçekleştirilmesini amaçlayan çoğulcu bir toplumsal adalet teorisi sunar. Ona göre kompleks eşitlik kavramı, içinde ayrışma derecesinin çok ayrıntılı olduğu modern toplumlarda uygulanan tek eşitlik kavramıdır.[32] Walzer fiilî eşitliğin, insanları

[30] Michael Walzer'in çok sayıdaki kitabı arasında, burada işlenen konuya en çok değinen kitapları şunlardır: *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship,* Cambridge, Mass. 1970, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat,* New York 1980, ve özellikle *Spheres of Justice, A. Defence of Pluralism and Equality,* New York 1983.

[31] Walzer, *Spheres of Justice,* p.xiv, ve bu konudaki duruşunu daha ayrıntılı biçimde sergilediği makalesi: 'Philosophy and Democracy', *Political Theory,* c. 9, no.3, August 1981.

[32] Walzer, *Spheres of Justice,* s. 316.

çoğunlukla genel durumları açısından mümkün olduğunca eşitleme eğilimine yönelen basit eşitlik tarzında kavrandığını düşünür. Bu tür bir basit eşitlik görüşü, zorunlu olarak, her tür tahakküm biçiminin ortaya çıkışını önlemek amacıyla sürekli devlet müdahalesini ima eder. Bu nedenle basit eşitlik görüşü, her alandaki bütün malların dağıtımının sistematik koordinasyonunu yaptığını iddia eden totalitarizme yol açar. Bundan dolayı Walzer, siyasetin temel hedefi yapılmak istenen ve aynı zamanda özgürlüğün de gözetildiği eşitliğin sadece kompleks eşitlik olarak kavranabileceğini kabul eder. Bu da, farklı toplumsal iyilerin tekbiçimli bir tarzda değil, iyilerin çeşitliliği ve bunlara iliştirilen anlamları yansıtan bir ölçüt çeşitliliği koşullarında dağıtılmasını gerektirir. Eşitlik, bir dizi toplumsal iyinin dolayımladığı kişiler arasındaki kompleks bir ilişkidir, bir tasarruf kimliğine bağlı değildir.[33] Önemli olan her bir alana uygun düşen dağıtım ilkelerini ihlal etmemek ve diğerleri üzerinde üstünlük kurma olasılığını ifade eden – şimdilerde zenginlik örneğinde olduğu gibi – bir alandaki başarıdan kaçınmaktır. Walzer, Paskal'dan şu alıntıyı yapar: 'Tiranlık, sadece başkası tarafından sahip olunabilen bir araçla ele geçirme arzusudur. Farklı niteliklere karşı farklı görevler borçluyuz: Sevgi cazibeye, korku güce ve inanç öğrenmeye uygun yanıttır.'[34] Dolayısıyla adalet, sadece bir yorumlama ve dağıtım ölçütünün uygulanması sorunu değildir, ama aynı zamanda farklı alanlar arasındaki ayrıştırmalar ve sınırlar sorunudur. Hiçbir toplumsal iyinin tahakküm aracı olarak kullanılmaması ve siyasal güç, zenginlik, onur ve özellikle de cazip makamların aynı elde temerküzünden kaçınılması zorunludur.

Walzer tarafından benimsenen bakış açısının yararı, bu bakış açısının, çoğulculuğun katkısını korurken ve hattâ zenginleştirirken liberal bireycilik ve liberal bireyciliğin epistemolojik ön varsayımlarının eleştirisine izin vermesidir. Bu bakış açısı ayrıca, ev-

[33] A.g.e., s. 18.

[34] Pascal, *Pensees;* bu parça, *Spheres of Justice*'de alıntı yapılmıştır.

rensel bir bakış açısı aramaksızın ve tüm toplumlar için geçerli genel ilkeler üretmeksizin adaletin nasıl tahayyül edilebileceğini gösterir. Walzer'e göre, adalet sorusu, sadece özgün bir siyasal cemaatten, bu cemaati oluşturan gelenekten ve bu cemaatin üyelerinin ortaklaştığı toplumsal anlamlardan başlanarak sorulabilir. Ona göre, toplumsal iyilerin dağıtımının eşitlikçi ilkelere göre yapılmaması yüzünden hiyerarşik biçimde örgütlenmiş bir toplumun adaletsiz olduğunu açıklamak hiçbir anlam ifade etmez. Şâyet eşitlik bizim için temel bir hedef ise, bunun nedeni, içinde yaşadığımız liberal demokratik toplumdaki kurumların ve toplumsal anlamların, eşitliğin kullanımını haklı ve haksızın yargılanmasında bir ölçüte dönüştüren değerle tamamen aşılanmış olmasıdır. Siyasal ilkeler olarak eşitlik ve özgürlüğün, belli sayıdaki yorumdan kolayca etkilenmesi halinde, eşitlik ve özgürlüğün tanımında toplumsal ilişkilerin işleyiş ilkeleri ya da bu ilkelerin kurumsallaştırılma tarzına dair kesin bir anlaşma olamaz. Özgürlük ve eşitlik değerlerinin geleneğimizin merkezinde yer alması nedeniyle farklı siyaset felsefelerinin sunduğu farklı yorumların tartışılması olanaklıdır, dolayısıyla biz adalet sorusunu bu koşullarda gündeme getiririz.

Aristo mu Machiavelli mi?

Cemaatçi yazarlar, liberal birey kavramına yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğinde bulunan yurttaş imajıyla muhalefet ederler. Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneği, liberalizmin tersine, siyasetin araçsal olmayan bir yöntemle düşünülmesine izin veren bir dil sağlar. Bu gelenek, on sekizinci yüzyıl Amerikan siyasal kültüründe önemli bir rol oynadı ve halen de ortadan kaybolmuş değildir. Cemaatçiler bu geleneği canlandırmayı, böylece de Amerikalılara siyasal bir cemaate etkin katılım koşullarında hem deneyimlerini eklemleme hem de kimliklerini kavrama yeteneği kazandırmayı önerirler. Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiler de-

mokratik sisteme zarar veren meşruiyet krizinin çözümünü, siyasal alanın yeniden değerlendirilmesinde ve 'yurttaşlık erdemi'nin rehabilitasyonunda görürler.[35]

Sorun – yakın zamanda ayrıntılı olarak incelendiği gibi –, 'yurttaşlık hümanizmi' ya da 'yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik' nosyonunun belirsizliğinde yatmaktadır. Aslında Aristocu ve Makyavelist öğelerin bu *mélange*'ı [karışım], Aristo'yla birlikte iyinin tekliği ve ahlâk ile siyasetin bölünmezliğininin kabul edilmesine ya da Machiavelli'yi izleyerek bu iki alanın ayrılmasına ve özgürlüğün korunmasında, çatışmaya verilen temel rolde ısrar edilmesine bağlı olarak oldukça farklı yorumların doğmasına neden olabilir. Yukarıda, Sandel ya da MacIntyre gibi yazarların çalışmalarındaki liberalizm eleştirisinin modern demokrasinin niteliklerini nasıl görmezlikten geldiğini ve modernitenin reddine nasıl yol açtığını göstermiş bulunmaktayım. Modernitenin bu reddi, cemaatçi duruşun zorunlu sonucu değildir ve liberalizmin bazı başarılarını kaynaştırmaya çalışan Walzer ya da Taylor'daki durum da böyle değildir. Dolayısıyla modernitenin bu reddi bazı liberallerin ileri sürdükleri gibi özünde modern karşıtı bir sorunsal da değildir.[36]

Ancak cumhuriyetçi model, modern demokrasinin gereklerinin ihtiyaç duyduğu titizlikle incelenmezse, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğin mevcut cazibesi, hakların ve demokratik pratiklerin genişlemesini savunanlar nezdindeki olası tehlikeler nedeniyle sadece karmaşıklığa neden olabilir. Adalet ölçütünün, eşitlik ve özgürlük ölçütünü içerdiği liberal demokratik bir rejimin bütün yurttaşlarına uyan 'yurttaşlık vicdanı' ile herkese tekil bir *eudamonia* kavramı dayatacak koyutlanmış özsel ortak fayda arasında yapılacak ayrım temel önemdedir. Yurttaşlık vicdanı zorunlu bir konsensüs gereğini ifade etmediği gibi, farklılığın cumhuriyetçi

[35] Aynı şey düşünceleri dolayısıyla yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğinin içinde yer alan Hannah Arendt'in duruşu için de söylenebilir.

[36] Örneğin, bkz.:, H. Hirsch. 'The Theory of Liberalism', ve D. Herzog, 'Some Question for Republicans' her ikisi de *Political Theory*,de c. 14, no. 3, August 1986.

ideal birlik lehine bastırılmasını da gerektirmez. İlhamını Machiavelli'den, ama aynı zamanda Montesquieu, Tocqueville ve Mill'den de alan cumhuriyetçi kavram, liberalizme temel bir katkı oluşturmak için alan yaratabilir: Kamusal ile özelin ayrılması ve çoğulculuk savunusu. Ancak bu sonuç, yurttaşlığı demokratik bir tarzda, yani birey özgürlüğünden vazgeçmeksizin düşünmeyi gerektirir. Bu tür bir görevin yerine getirilmesi, bir yandan bireyi yurttaşa feda etmeme kaygısını taşır, ama öte yandan bireysel hakların devlete karşı savunulması olarak, başka bir özgürlük kavramlaştırılması için uğraşmakla olanaklıdır.

Antiklerin Özgürlüğü mü, Modernlerin Özgürlüğü mü?

Quentin Skinner'in öncülük ettiği 'yeni tarih'ten esinlenen çalışma, bu tür bir projeye özellikle uygundur. Pocock, bu tipteki araştırmanın sonuçlarını analiz ettiği bir makalede, modern siyasal düşüncenin kökeninde, biri, kendisini diğerinin zararına dayatmayı başaracak iki siyasal dil tarzını nasıl bulduğumuzu gösterir.[37] Bir tarafta, klasik cumhuriyetçiliğin dili olan erdem dili vardır ve diğer tarafta, doğal haklar paradigmasını ifade eden ve hukuk biliminde oluşturulan haklar dili vardır. *Libertas* terimi iki dilde de mevcuttur, ancak farklı bir anlamda. Hukukçuların dilinde, *Libertas, imperium* anlamına, kendi yasalarını uygulama özgürlüğü anlamına sahiptir. Dolayısıyla yurttaşın özgürlüğü, kendi işini yasanın koruması altında yapma özgürlüğünden oluşur. Cumhuriyetçi dilde ise tam tersine, özgürlüğün devlet yönetimine katılma – kamusal alanda kendi doğasını sadece kendi eylemleri aracılığıyla gerçekleştiren siyasal bir hayvan olan insan kavramına bağlı – anlamında ısrar edilir. Bu iki biçim bir dönem için birlikte varoldular ve Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*[38] [The Fo-

[37] Pocock, *Virtue, Commerce and History,* ch.2.

[38] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought,* 2 cilt, Cambridge 1978.

undations of Modern Political Thought]'nin ilk cildinde İtalyan cumhuriyetlerinin bağımsızlık mücadelesinin nasıl eş zamanlı olarak cumhuriyetçi dille ve hukukçuların diliyle yürütüldüğünü göstermiştir. Sonradan doğal hak dili erdem dilinin yerine geçer, ancak daha sonra liberalizm geleneğiyle birlikte yasa ve hak üzerine odaklanır. Modern dönemin başlangıcı boyunca kişiliğin erdem terimleriyle kavrandığı bir cumhuriyetçi hümanizm geleneği vardır. Özgürlüğün kendisini bireysel hakların savunusu ile sınırladığı bireyci siyasal muhakeme tarzının başat hale gelmesi ise, ancak Hobbes'la birlikte olur.

Skinner'in en yakın zamandaki eserlerindeki amacı,[39] Avrupa'daki Rönesans boyunca klasik Roma yurttaşı kavramını yeniden formüle eden cumhuriyetçi kavramlaştırmayı yeniden değerlendirmektir, çünkü cumhuriyetçi kavramlaştırmanın, liberal kavramlaştırmadan daha yeterli bir özgürlük kavramı sağlayabileceğine inanmaktadır. Skinner, bugün birey özgürlüğü ve siyasal özgürlük arasındaki ilişki tarafından ileri sürülen sorunun tümüyle bilincindedir. Aslında Benjamin Constant'tan beri genel olarak, 'modernlerin özgürlüğü'nün kişisel bağımsızlığın barışçı biçimde kullanımından ibaret olduğu ve bu kullanımın' antiklerin özgürlüğü'yle, kolektif güce etkin katılımdan vazgeçilmesini ifade ettiğini, çünkü antiklerin özgürlüğünün, bireyin cemaate tâbiyetine yol açtığı kabul edilmiştir.

Aynı tez, kabaca baskı yokluğu olarak bilinen ve insanın bir parçasının toplumsal denetim alanından bağımsız kalmasını gerektiren 'negatif' özgürlük kavramı ile bireyin kendi kendisinin efendisi olma arzusundan kaynaklanan ve dolayısıyla gerçek bir insan doğasının gerçekleştirilmesi ve başarılması fikrini ifade eden 'pozitif' özgürlük kavramı arasında ayrım yapan Isaiah Berlin'in[40]

[39] Quentin Skinner, ' The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives', R. Rorty, J.B.Schneewind and Q. Skinner, *Philosophy in History,* içinde Cambridge 1984.

[40] Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty,* Oxford 1969.

meşhur makalesinde yeniden formüle edilmiştir. Berlin'e göre pozitif özgürlük kavramı, bir liberal için potansiyel olarak totaliter ve kabul edilemez bir kavramdır. Berlin, buradan da demokrasi ve kendini yönetim düşüncelerinin liberal özgürlük düşüncesine ait olamayacağı sonucunu çıkarır. Pozitif özgürlük kavramı, insan için nesnel bir iyi yaşam nosyonunun varlığının koyutlanmasını gerektirdiğinden, tüm pozitif özgürlük kavramlarının anti modern olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, cumhuriyetçi özgürlük kavramı ve *Libertas* fikriyle birlikte, özgürlüğün sadece kendini yöneten bir toplulukta sağlanabileceği fikrini savunanların tümü, modernite düşmanı olarak görünürler.

Skinner bu tezi reddeder ve Yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğinde ve özellikle de Machiavelli'nin eserlerinde – nesnel *eudiamonia* nosyonunu ifade etmediği için – negatif olmakla birlikte, siyasal katılma ve yurttaşlık erdemi ideallerini içeren bir özgürlük kavramı bulunabileceğini ispatlamaya çalışır. Bundan dolayı, Machiavelli *Söylev*'de insanların kendilerine uygun hedeflerin, *humori*lerinin, bireysel özgürlüğün kullanımını olanaksız hale getirecek baskı ve kölelikten kaçınmak için gereken koşulları güvenceye almak amacıyla, bazı kamusal işlevleri yerine getirmesinin ve gereken erdemleri geliştirmesinin vazgeçilmez olduğunu onaylayan Machiavelli, bunun için gereken her şeyin peşinden koşma yeteneğini ifade eden bir özgürlük kavramını önerir. Machiavelli'ye göre yurttaşlık erdemini uygulamak ve ortak iyiye hizmet etmek zorunluysa, bu zorunluluk, amaçlarımızı gerçekleştirmemizi sağlayacak kişisel özgürlük düzeyini garanti altına almak amacından kaynaklanmaktadır.[41]

Bu tür bir tartışma çizgisi kesinlikle tartışmanın daha ileriye götürülmesini gerektirir, ancak oldukça yararlı bir yönü de gösterir. Modern ve demokratik siyaset felsefesinin temel görevi, kesinlikle, bireysel özgürlük ve siyasal özgürlüğün eklemlenmesidir, çünkü çoğulcu ve demokratik yurttaşlığın kökü bu eklemlen-

[41] Skinner, 'the Idea of Negative Liberty', s. 217-19.

me noktasındadır. Machiavelli'ye kadar geriye giden bir yola işaret etmek Skinner'in büyük hüneridir. Machiavelli, bugün siyasi düşünmek isteyenler için temel ve tartışılmaz bir referans noktasını temsil eder ve şâyet yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçi gelenekle yakın ilişkiyi yenilemek önemliyse, bu ilişkinin Machiavelli'in himayesinde kurulması zorunludur. Böylece, ilk olarak birkaç yüzyıl önce geliştirilen liberalizmin cemaatçi eleştirisi, olanaklarından henüz yararlanılmamış bir düşünme yöntemini keşfetmemize yol açabilir. Çünkü siyaset hakkında düşünüş, Hobbes'la birlikte siyasetin normatif yönlerinin reddini ve araçsal siyaset kavramının üstünlüğünü ifade eden bilimsel bir yön almıştı.

3
Rawls: Siyasetsiz Siyaset Felsefesi

Siyasal liberalizmi, bir taraftan Aydınlanma rasyonalizminin mirası olan sözlükten, diğer taraftan, iktisadî liberalizmle uzun süren birlikteliğinden edindiği çağrışımlardan kurtarmak olanaklı mıdır? Bu sorunun modern demokratik siyaset felsefesinin ayrıntılı incelemesinin can alıcı önemde bir yeri işgâl ettiğine inanıyorum. Yakın zamanlardaki birkaç tartışma, bizi kabul edilemez ikilemlere zorlayarak, bu tür bir aydınlığa kavuşturma gereksinimini doğrular. Bu gereksinim, özellikle modernite ile postmodernite hakkında halen sürmekte olan çekişmede ve Aydınlanma savunucuları ile onu çekiştirenler arasındaki anlaşmazlıkta açıktır. Richard Rorty'nin '*Postmodernite üzerine Habermas ve Lyotard*'da [Habermas and Lyotard on Postmodernity] işaret etmiş olduğu gibi: 'Habermas'ın Fransız eleştirmenlerinin, evrenselci felsefeden kaçınmak amacıyla liberal siyaseti terk etmeye hazır olduklarını ve Habermas'ın, liberal siyaseti desteklemek amacıyla bütün sorunlarıyla birlikte evrenselci felsefeye tutunmaya çalıştığını görürüz.'[1] Oldukça benzer bir karmaşa, insan öznesinin doğasına ilişkin özgün bir doktrin olarak liberal bireycilik ile 'hukuk devleti'nin nitelikleri olan hakların savunusu, çoğulculuğun tanınması, devletin rolünün sınırlanması, güçler ayrılığı vb. gibi bir dizi kurumu ifade eden siyasal liberalizm arasına ayrım çizgisi çekme becerisi gösteremeyen liberalizmin cemaatçi eleştirmenleri arasında meydana gelmektedir. Böylece, liberal bireyciliğin atomist insan

[1] Richard Rorty, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', in Richard J. Bernstein, der., *Habermas and Modernity,* Oxford 1985, s. 162.

kavramını reddeden Sandel ve MacIntyre gibi cemaatçiler, 'haklar ve çoğulculuk retoriği'nin şiddetle karşısında durmanın zorunlu olduğunu düşünürek siyasal liberalizmi reddetme sonucuna ulaşırlar. Burjuva ekonomik ilişkilerini liberalizme içkin bir bileşen haline getiren Rorty de bu hatâlı karışım nedeniyle suçludur. Gerçekten de Rorty'nin 'liberalizm' kavramı oldukça belirsizdir. Blumenberg'i izleyerek Aydınlanmanın 'kendini savunma' (siyasal proje ile özdeşleştirilebilen)[2] ve 'kendine dayanma' (epistemolojik proje) biçimindeki iki yönünü doğru olarak ayırsa da, sonradan modernitenin siyasal projesini kapitalizm ile demokrasinin her ikisini de içeren muğlâk bir 'liberalizm' kavramı ile özdeşleştirir. Onun 'postmodernist burjuva liberalizmi', bu nedenle demokratik eleştiriye yer bırakmayan 'zengin Kuzey Atlantik demokrasileri'nin[3] kurum ve pratiklerinin saf ve basit bir savunusudur.

Tüm bu yanlış ikilemler, çeşitli koşullarda birbirine eklemlenen ancak zorunlu ilişkisi olmayan farklı söylemler dizisinin 'liberalizm' terimi altında bir araya getirilmesinin sonucudur. İlk olarak, siyasal moderniteyi anlamak için ancak on dokuzuncu yüzyılda eklemlenen iki geleneği, yani liberal geleneği ve demokratik geleneği birbirinden ayırmak önemlidir. İkinci olarak, bu 'siyasal modernite', kapitalist üretim ilişkilerinin hâkimiyetinde gelişen modernleşme süreci ile karıştırılmamalıdır. Kuşkusuz bazı liberaller ekonomik liberalizm ve serbest piyasa ekonomisi olmadan siyasal liberalizmin gerçekleşemeyeceğini iddia ederler; ancak bu yalnızca liberalizmdeki bir eğilimin ifadesidir. Son olarak, insan idesine, rasyonalite kıstaslarına, ahlâkın doğasına, vs. ilişkin bir dizi felsefî söylem vardır ve bunlara zaman zaman 'liberalizm felsefesi' olarak atıfta bulunulur. Ancak bunlar oldukça heterojen-

[2] Bu ayrım için bakınız: Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Boston 1983.

[3] Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy*, cilt. LXX, no. 10, October 1983, s. 585.

dirler ve birbirinden Kantçılık ile yararcılık kadar farklı duruşları içerirler. Bundan dolayı, bunların tek bir görüşü oluşturduğunu düşünmek bir hatâdır. Liberalizmin bu değişik 'formları' arasında çok sayıda olası eklemlenme yer alabilir ve ben siyasal liberalizmin kabulünün ya bireyciliği ya da ekonomik liberalizmi onaylamamızı gerektirmediği gibi, evrenselcilik ve rasyonalizm savunusuna girişmeye zorlamadığını da ispatlamak istiyorum. Rawls'ın deontolojik liberalizm görüşünü bu çoklu eklemlemelerin bir örneği olarak alacağım ve bu görüşü, demokratik bir toplumda siyaset felsefesinin doğasını ve rolünü tartışmak için bir başlangıç noktası olarak kullanacağım.

Rawls'ın Adalet Teorisi

Rawls'ın eserleri benim açmaya çalıştığım konuya iyi bir örnektir. Burada ilk olarak özerkliğini ekonomik liberalizmden ayrı olarak oluşturmuş bir siyasal liberalizm savunusu vardır. Brian Barry'nin gösterdiği gibi, *Adalet Kuramı*'nın [A Theory of Justice] önemi, 'özel mülkiyet tarafından hayatî vasıflara dönüştürülen üretim araçlarının düzenlediği dağıtım ve bölüşümün, doktrinin özsel bir parçası olmaktan ziyade dağıtım ilkelerinin olumsal bir meselesi olarak yalıtıldığı ve eşitlikçi içerimlere elverişli bazı olgusal varsayımlar halinde sunulduğu liberalizme özgü bir anlatı olması'dır.[4] *Adalet Kuramı* ayrıca, liberal ahlâk felsefesi içinde sağlam bir hegemonya kurmuş bulunan yararcı düşünceye alternatif sağlama çabasıdır. Son olarak adalet teorisinin benim de incelemek istediğim yönü, Rawls'ın evrenselci bir çerçeveden uzaklaşmakta olması ve şimdilerde kendisine ait adalet teorisinin 'yerleşik' niteliğini vurgulamasıdır.

Gerçekten de Rawls, yanlış anlaşıldığını ve kitabında da adalet sorusunu tarih dışı bir tarzda sormayı amaçlamadığını iddia eder.

[4] Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice,* Oxford 1973, s. 166.

Fakat, hakkaniyet olarak adalet ilkesi tarafından belirtilen bu durumda öne sürülen, "kendi çıkarlarını geliştirmekle ilgilenen özgür ve rasyonel kişilerin birliklerine dair temel koşulu, başlangıçtaki eşitlik durumunu tanımlayan ilkeler olarak kabul etmeleri" gereği, kapının tarihsel şartların gündeme getirilmediği tipik evrenselci yorumlara aralanması anlamına geliyordu.[5] Amacının, özel toplumsal ya da tarihsel koşullarına bakılmaksızın bütün toplum biçimleri için uygun bir adalet kavramı hazırlamak değil, sadece 'modern demokratik toplum koşulları çerçevesinde yer alan toplumsal kurumların biçimine dair temel çekişmeyi uyuşturmak'[6] olduğunu ilân eden açıklama, daha sonraları yapılmıştır. Bu nedenle Rawls, eşitlik ve özgürlük ilkelerinin somutlaştırılması için temel toplumsal kurumların nasıl düzenlenmesi, bu iki idealin nasıl anlaşılması ve dengelenmesi gerektiğini içeren tartışmalı soruna bir çözüm bulmaya çalışıyordu. Şimdi de, kamusal adalet kavramının dile getirilmesi görevinin epistemolojik değil, öncelikle toplumsal pratiğe ilişkin bir görev olduğunu ifade eden Rawls, 'adalet kavramını bize önsel olan ve verili bir düzende meşrulaştıran unsurun doğrulanamayacağını, ama kendimizi ve isteklerimizi içinde bulunduğumuz verili tarih ve kamusal yaşama gömülü geleneklerimiz çerçevesinde, daha derinden anladığımız ve kendimizi gerçekleştirme isteklerimizle uyum içerisindeki bu kavramın en makul doktrin olduğunu'[7] vurgular. Acaba Rawls, bağlamsalcılığın savunucularının ana hedeflerinden biri olduktan sonra mı onların şampiyonlarından birine dönüşmüştür? Rawls, Dworkin'i Rorty için mi terk etmiştir? Bugün kendisini eleştiren cemaatçi eleştirmenlerle çekişme noktaları nelerdir? Daha genel olarak Rawls'ın, 'tarihselcileşmiş' hakkaniyet olarak adalet versiyonu ne kadar başarılıdır?

[5] John Rawls, *A Theory Of Justice*, Oxford 1971, s. 11.
[6] John Rawls, 'Kantian Constructivizm in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, cilt. 77, no. 9, September 1980, s. 518.
[7] A.g.e., s. 519.

Bu sorunların bazılarını aydınlatmak için Rawls'ın teorisinin ana fikirlerini *Adalet Kuramı*'ndan sonraki bir dizi makalede sunulduğu haliyle kısaca özetlemek gereklidir. Bu makalelerde, anayasal demokrasideki siyaset felsefesinin amacının, sadece siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumların meşrulaştırılması için gereken hakkaniyetli bir kamusal temel sağlamak değil, ama aynı zamanda bir kuşaktan diğerine istikrarı da güvenceye alabilen siyasal bir adalet kavramı'[8] önermek olduğunu açıklar. Tehlikede olan toplumsal birliğin yaratılmasıdır. Demokratik bir toplumdaki toplumsal birlik, hayatın anlamına, değerine ve amacına ilişkin ortak bir kavrama ya da sadece kendi çıkarının ya da grup çıkarının aynı hedefe yönelişine dayanamaz, çünkü bu türden bir meşruiyet temeli yeteri kadar istikrarlı olmayacaktır. Dolayısıyla toplumsal birlik, makul bir siyasal adalet kavramıyla ilişkili olan bir örtüşen konsensüsün birliği aracılığıyla güvence altına alınmalıdır.

Rawls bu türden bir siyasal adalet kavramının doğasının, siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumların yararına çalışan bir ahlâkı içerdiğini, fakat bu kavramın genel ve kapsayıcı bir ahlâk kavramının siyasal düzene uygulanışı olarak anlaşılmaması gerektiğini gösterir. Bu da çatışan ve ölçülemeyen iyi kavramlarının çoğulluğuna izin vermek zorundaki bir çoğulculuğun varlığına saygı göstermek demektir. Dolayısıyla siyasal adalet kavramı, çekişmeli felsefî ve dinsel doktrinlerden bağımsız olmak zorundadır, o halde modern demokratik toplumdaki genel ahlâk kavramlarından hiçbiri, adalet kavramına, kamusal olarak kabul edilmiş bir temel sağlayamaz. Bu tür bir adalet kavramı, sadece modern demokratik toplumun sağduyusuna içkin ve kurumlarına gömülü olan çeşitli temel sezgisel düşünce terimleriyle formüle edilebilir.[9]

Bu nedenle de hakkaniyet olarak adalet, Rawls'ın bir demok-

[8] John Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies,* cilt. 7, no.1, Spring 1987, s. 12.

[9] John Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs,* cilt. 14, no. 3, summer 1985, s.225.

rasinin kamusal kültürüne içkin durumdaki temel sezgisel fikir olarak kabul ettiği şeyle başlar: Özgür ve eşit bireyler arasında hakkaniyetli bir işbirliği sistemini içeren bir toplum görüşü. Bu durumda siyasal adaletin temel sorunu, 'toplumun bir kez özgür ve eşit bireyler arasında bir işbirliği sistemi olarak kabulünden sonra, özgürlük ve eşitliğin gerçekleştirileceği en uygun ilkeleri'[10] bulmaktır. Bu ilkeler Rawls'ın önerisinde, karşılıklı yararları nedeniyle birbirleriye ilişkili insanlar arasındaki anlaşmanın sonucu olarak kabul edilmektedir. Kendi çıkarına ilişkin rasyonel seçim fikrinin, siyasal amaçlara uygun ve herhangi bir özel görüşten bağımsız olan yurttaşlara ait ortak bir iyi fikrini sağlayabileceğine inanır. Bununla birlikte, bir dizi sınırlamanın da konusu olan bu tür bir seçimin başlangıç durumu, hakkaniyetli bir yöntemle ulaşılacak anlaşmanın gerektirdiği özgürlük ve eşitlik koşullarının belirlenmesi amacıyla ortaya konulur. Karar alma sürecine zarar verebilecek ve sonucu çarpıtabilecek, pazarlık avantajlarını bertaraf edecek olan 'cehâlet peçesi'dir. Rawls, kendilerini bir kez özgür ve eşit bireyler olarak kabul eden yurttaşların, kendilerine ait olan farklı iyi kavramlarının peşinden koşmak için aynı birincil değerlere, yani aynı temel haklara, özgürlüklere ve fırsatlara, gelir ve zenginlik gibi her amaca yönelik araçların aynısına ve aynı öz saygıya işaret eden toplumsal temele gereksinim duyduklarını kabul etmeleri gerektiğini ileri sürer. Sonuçta yurttaşlar, 'özgürlük ve fırsat, gelir ve zenginlik ve öz saygı temeli biçimindeki bütün birincil toplumsal değerlerin tamamının ya da herhangi birinin, eşit olmayan biçimde dağıtılmasının ve dağıtımın en az desteklenenin yararını içermemesi halinde, eşit olarak dağıtılması gerektiğini'[11] ileri süren bir siyasal adalet kavramı üzerinde anlaşacaklardır. Bu kesinlikle Hakkaniyet olarak Adalet tarafından belirlenen, birincisi, her bir kişinin başkalarının benzer özgürlüğüyle uyuşan en geniş temeldeki özgürlüğe ve eşit haklara sahip olma-

[10] A.g.e., s. 235.
[11] Rawls, *A Theory Of Justice*, s. 303.

sını gerektiren ve ikincisi, değerlerin eşitsiz dağıtımın sadece (a) daha çok; en az yararlananın yararını içermesi ve (b) herkese açık olan âdil fırsat eşitliği koşullarındaki işlevlere ve konumlara ilişik bulunanlarla sınırlanmasını gerektiren iki adalet ilkesinin ardındaki genel kavramdır. [12]

Sonuçta, *Adalet Kuramı*'yla temel farklılık, adalet teorisinin rasyonel seçim teorisinin bir parçası kabul edilerek terk edilmesi ve Hakkaniyet olarak Adalet konusundaki temel fikirlerin demokratik bir toplumun kamusal kültüründe içkin ya da örtük halde bulunduğu gerçeğine yapılan vurgudur. Rawls, rasyonel seçim teorisinin bir parçası anlamındaki adalet teorisi betimlemesinin bir hata olduğunu kabul ederek şöyle bir açıkla yapar: 'Söylemem gereken şey, hakkaniyet olarak adalet kavramında, özgür ve eşit kişilerin temsilcileri olan tarafların müzakerelerinin nitelenmesinde makul koşullara tâbi olan bir rasyonel seçim açıklaması kullanıldığıdır... Adaletin içeriğini, tek normatif görüş olarak rasyonel bir görüşü kullanan bir çerçeveden türetmeye çalışan bir düşünce yoktur.' [13] Rawls ayrıca, başlangıç konumunda yer alan kişi kavramının, siyasal bir kavramı, kamusal kimliğimize ilişkin bir yurttaş kavramını ifade ettiğini ve kendi kavramının doğasına ilişkin olarak özgün kapsayıcı bir bakışı gerektirmediğini vurgular.

Hakkın İyi Karşısında Önceliği

Hakkaniyet olarak Adaletin belirleyici özelliklerinden biri hakkın iyi karşısında önceliğini kabul etmesidir. Bu tür bir öncelik, bireysel hakların yararcılık örneğinde olduğu gibi genel refah uğruna kurban edilemeyeceğini ve adalet ilkelerinin bireylerin peşlerinden koşmalarına izin verilen ve hoşgörülebilir olan iyilik kavramlarına sınırlamalar dayattığını gösterir. Bu, kuşkusuz adalet ilkelerinin herhangi bir özel iyi kavramından bağımsız biçimde türetil-

[12] A.g.e., s. 302.
[13] Rawls, 'Justice as Fairness', s. 237 n. 20.

me zorunluluğunun nedenidir. Çünkü, bu ilkelerin tüm yurttaşlar tarafından kabul edilebilmesi için, birbirleriyle rekabet halindeki iyi kavramlarının çoğulluğunun varlığına saygı gösterilmesi gerekir. Rawls, deontolojik yaklaşımın teleolojik (iyinin önceliğini savunan ve hakkı, iyiyi gençoklaştıran şey olarak tanımlayan) yaklaşım karşısındaki üstünlüğünün, hem bireysel farklılıkların yeterli temsilinin ve hem de vazgeçilmez hakların savunusunu sağlayan tek yaklaşım olmasından kaynaklandığına inanır. Bu, Hakkaniyet olarak Adaletin modern demokrasiye en uygun adalet teorisi olduğu iddiasının da nedenidir.

Rawls'ın, modern demokrasideki herhangi bir ahlâkî, dinî, ya da felsefî kavramdan bağımsız türetilmesi gereken adalet ilkelerinin, özgün iyi kavramları arasından kabul edilebilir olanın belirlendiği bir çerçeve biçiminde hizmet etmesi gerektiğini ileri sürerken haklı olduğunu düşünüyorum. Ancak Rawls bu tezini, hem yetersiz hem de cemaatçi eleştiriye maruz bırakan bir yöntemle savunmaktadır. Cemaatçiler, hakkın bu tür bir önceliği olamayacağı itirazını yaparlar, çünkü bir bireyin haklarıyla birlikte varolabilmesi, ancak belirli kurumlara sahip özgün yapıdaki bir toplumda olanaklıdır. Bir hak anlayışını ve adalet kavramını edinebilmemiz, sadece iyiyi belli bir yöntemle tanımlayan bir cemaate katılımımız sayesinde olanaklıdır. Charles Taylor'un doğru biçimde işaret ettiği gibi: 'Atomizmin bütün biçimlerindeki temel hatâ, korumaya çalıştığı amaçları ve istekleriyle birlikte bizatihi özgür bireyin kendisinin, sadece hukukun üstünlüğüne dayalı yönetim, eşit saygı kuralları, ortak karar alma alışkanlıkları, ortak örgütlenme, kültürel gelişme ve benzerleri gibi modern bireyi üretecek belirli kurum ve pratiklerin uzun zamana yayılan gelişiminin ancak belirli bir uygarlık içinde olanaklı olduğunu hesaba katma düzeyindeki başarısızlıktır.'[14] Hakların ve bir adalet kavramının varlığının, tanım gereği bir iyi kavramını ima eden özgün siyasal bir-

[14] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences,* Philosophical Papers 2, Cambridge 1985; s. 309.

lik biçimlerine öncel ve bu biçimlerden bağımsız olarak varolamayacağı bir kez kabul edildiğinde, hakkın iyi karşısında hiçbir zaman mutlak önceliğinin olamayacağı açık hale gelir.

Bu nedenle yukarıda söylenenler, Rawls'ın adaletin önceliğine ve bireysel haklar savunusuna ilişkin düşüncelerini reddetmemiz ve Michael Sandel'in ileri sürdüğü gibi ortaklaşa ahlâkî değerlere dayalı bir ortak iyi siyasetine geri dönmemiz gerektiği anlamına mı gelir?[15] Burada, cemaatçi eleştirinin diğer belirsizliğinin sorumlusu olan ve Sandel gibi yazarlarda siyasal liberalizmin reddine ve bir çoğulculuk inkârına neden olan tehlikeli bir kafa karışıklığını buluruz. Bu kafa karışıklığının kökeni, sorunlu 'ortak iyi' nosyonunda ve bunun ahlâk ile siyaset arasındaki ilişki için oluşturduğu dolayımlarda yatar. Cemaat, modernitenin ortaya çıkışından önce, öze ilişkin tekil bir ortak iyi düşüncesi etrafında örgütlenmiş ve siyasetin ortak iyiye tâbi olması nedeniyle de ahlâk ile siyaset arasında gerçek bir ayrım yapılamamıştı.Bireyin ortaya çıkışı, Kilise ile Devlet arasındaki bölünme, dinsel hoşgörü ilkesi ve sivil toplumun gelişimiyle birlikte, siyaset ile ahlâkîlik alanı haline gelen şey arasında bir bölünme meydana geldi. Günümüzde ahlâkî ve dinî inançlar, devletin yasamayla düzenleyemediği özel konulardır, dolayısıyla çoğulculuk, modern demokrasinin ve öze ilişkin ortak bir iyinin yokluğuyla tanımlanan bir demokrasi türünün can alıcı niteliğidir.

Ancak Rawls'ın, çoğulculuk ve bireysel hakları savunusu doğru bir talepse, bu tür bir projenin olanak dâhilindeki herhangi bir ortak iyi fikrini reddetmeyi gerektirdiğine inanması yanlıştır. Çünkü savunduğu hakkın önceliği, sadece bir ortak iyi fikriyle tanımlanan özgün bir siyasal birlik bağlamında varolabilir; bu durumda, liberal demokratik rejimin siyasal birliğini niteleyen ilkeler – özgürlük ve eşitliktir, yani liberal demokratik bir ortak siyasal iyi,

[15] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge 1982 ve ' Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 7 May 1984. Sandel'in daha detaylı eleştirisi için bu bölümdeki şu makaleme bakınız: 'American Liberalism and its Communitarian Critics'

tam anlamıyla siyasal terimlerde anlaşıldığı gibi düşünülmelidir. Öte yandan siyasal ve toplumsal bir varlığın kimliği olarak, dili, anlamları, pratikleriyle bir cemaatte yaratılmış olan cemaatçi insan tabiatı yaklaşımını benimsemek için çoğulculuğun ve adaletin önceliğinin reddedilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla haklar siyasetini eleştirmek için Rawls'ın formülasyonunun yetersizliğini kullanan Sandel saçma sonuçlar çıkarıyor. Ayrıca siyasal liberalizmin kusursuz cemaatçi savunusu pekâlâ olanaklıdır. Rawls ise, adalet kavramının, yurttaşları olmamızdan dolayı bizi ilgilendiren anayasal bir demokrasinin potansiyel ideallerini yansıtmaya ve geliştirmeye çalışan siyasal bir adalet kavramı olduğunu kabul ettiğinden beri bu yöne doğru hareket etmektedir.

Bununla birlikte Glaston'un doğru biçimde işaret ettiği gibi, Kant ile Hegel arasında anlaşılması zor bir konumda duran Rawls'ın şu anki duruşu çok tutarlı değildir. Rawls'ın, ahlâkî kişi kavramına yaptığı yeni vurgu, hakkın önceliği konusundaki ısrarının temelini çürütür. Çünkü 'adalet, ahlâkî kişiler olarak iyilerimizi amaçlamasından dolayı arzu edilen bir şeyse, bu durumda hakkaniyet olarak adalet, hak ve adalet "sınırlamalarının" nihai olarak kendisinden türetildikleri özgün bir iyi kavramına dayanır.'[16] Glaston, Rawls'ın gözden geçirilmiş teorisinin, reddetmeyi sürdürdüğü mükemmeliyetçilikle ayırd edilmesinin güç olduğunu savunur. 'Kişi ideali, iki açıdan açıkça ahlâkî amaç işlevi görür. İlk olarak ve her şeyden önce, bireyler adalet ilkelerini seçerken, içinde ahlâkî güçlerini gerçekleştirebilecekleri ve ifade edebilecekleri koşulları yaratmayı amaçlayacaklardır. İkincisi gözlemciler olarak bizler, toplumsal kurumları bu ahlâkî güçlerin gerçekleştirilmesini teşvik etme ve ifade edilmelerini kolaylaştırma eğilimleri ışığında değerlendireceğiz ve bu ölçüt diğer kaygılarımıza göre öncelikli olacaktır.'[17]

[16] William A. Glaston, 'Moral Personality and Liberal Theory', *Political Theory,* cilt. 10, no. 4, November 1982, s. 506.
[17] A.g.e., s. 498.

Rawls'ın konumunun bugün için savunulamaz olduğu konusunda Glaston'la hemfikirim. Ancak çözümü açıkça mükemmeliyetçi bir görüşü varsaymak olduğunu zannetmiyorum. Çözüm daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, Rawls'ın siyasal adalet kavramını tümüyle siyasal olan zeminler üzerine temellendirmesini sağlayacak koşulların oluşturulmasıdır. O halde, liberal demokratik bir rejim ahlâk ve din bakımından bilinemezci olmak zorundaysa, bu çözüme göre siyasal değerlere ilişkin bilinemezci olamayacağını da kabul etmemiz gerekir. Çünkü liberal demokratik rejim, tanımı gereği kendi özgünlüğünü siyasal birlik üzerinden kurarak, eşitlik ve özgürlük gibi siyasal ilkeler ileri sürer.

Maalesef, siyasal liberalizmi tarafsız devlet ile özdeşleştirmeyi talep eden epeyi liberal, bunun hatâlı ve önleyici bir strateji olduğunu anlamaz. Hattâ Charles Larmore gibi bazı liberaller, liberal teorinin görevinin devletin tarafsızlığı konusunun tarafsız gerekçelendirilmesi olduğunu ileri sürerler.[18] Bu, sadece liberalizmdeki siyasal sorunları yönetsel ve teknik sorunlara dönüştürme eğilimini bugün için de takviye ederek güçlendirebilir. Bu eğilim, demokratik kararlar konusunda giderek daha fazla alanı, tarafsız olduğu varsayılan uzmanların denetimine sokma yoluyla sınırlamak isteyen Niklas Luhmann gibi yeni-muhafazakârların teorileriyle uyum içindedir.

Görüldüğü gibi tarafsızlığa ilişkin bu iddiaları onaylamayan Rawls'ın adalet teorisi, giderek değerlerle yüklü hale gelir. Rawls, rasyonel olanı makul olana tâbî kılarak,[19] rasyonel seçenek yaklaşımına dair uygulama alanını sert bir biçimde sınırlamıştır. Artık tarafsızlığa ilişkin bir bakış açısını ifade etmese de demokratik bir

[18] Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge 1987.

[19] Bu ayrım, Rawls tarafından, ' Kantian Constructivism in Moral Theory'de herhangi bir toplumsal işbirliği nosyonundaki iki öğeyi belirtmek amacıyla yapılır: Makul olan, âdil bir toplumsal işbirliği koşulları kavramına atıfta bulunur ve bir mütekabiliyet ile karşılıklılık düşüncesini açıklar; rasyonel olan diğer öğeye karşılık gelir ve her katılımcının rasyonel yararına ilişkin bir kavramı ifade eder.

toplumun kamusal kültürüne içkin idealleri yansıtan başlangıç konumu, bundan böyle tartışan taraflara bizatihi kendilerine ait olan ikili ahlâkî gücün gelişimi ve kullanımı tarafından yol gösterilir. Bundan başka Rawls, adalet teorisinin amacının sadece bir *modus vivendi* [geçici bir anlaşma] yaratmak olmadığı, ama siyasal değerlerin gerçekleştirilmesini ifade eden ortak adalet ilkeleri üzerinde örtüşen bir konsensüs yaratmak olduğu konusunda ısrar eder. Rawls liberalizmdeki 'Hobbesçu kol (burada bir *modus vivendi* olarak liberalizm, iyi düzenlenmiş kurumsal planlamalarla eşgüdümlenmiş ve dengelenmiş olduğundan, kendi – ile grup – çıkarlarının aynı noktaya yönlendirilmesiyle güvenceye alınmıştır) ile Kant ya da Mill'inki gibi kapsayıcı bir ahlâkî doktrin üzerine kurulan liberalizm arasındaki'[20] akımın rotasını belirlemek ister.

Adalet ve Siyaset

Rawls'ın adalet kavramının incelenmesinde âdeta 'doğru' olan tarih dışı ilkelere ulaşmak amacıyla tarihsel konumlanışımıza dışsal bir bakış açısını araştırmak yerine, kendi demokratik geleneğimizden başlamamız gerektiği iddiasına katılmıyorum, fakat yaklaşımının yetersiz olduğunu düşünüyorum. Bunun nedeninin, eserlerinde bulduğumuz tatmin edicilikten uzak siyaset nosyonunda yattığına inanıyorum. Siyaset, Rawls'da olduğu kadarıyla 'çıkar siyasetine', yani rekabet halindeki alternatif söylemlerin gerçekleştirdiği olası eklemlenmeyi önceleyen ve bu eklemlenmelerden bağımsız tanımlandığı için farklılaşan çıkarların izlenmesine indirgenmiştir. Rawls'ın adalet teorisinin amacı, bu koşuyu, üzerinde anlaşılmış tarafsız kurallar koyarak düzenlemektir. Elbette ki bu kuralların Rawls için ahlâkî bir niteliği vardır. Dolayısıyla da, adalet kavramı saf araçsal değildir, kendi çıkarını aramaya dayatılan ahlâkî sınırlamaların olması gerekir. Ancak, 'makul' ile 'rasyonel' arasında, doğasını ahlâk ya da ekonomiden bağımsız kurabildiği-

[20] Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', s. 23.

miz tümüyle siyasal olan şeyler için bırakılmış bir alan yoktur. Siyaset terimi Rawls'ın daha sonra yazdıklarında da – artan biçimde – varlığını sürdürecektir, ama yalnızca kapsayıcı bir doktrine dayanmayan ve sadece belli alanlara uygulanan bir ahlâkîlik biçimini tanımlayan negatif bir tarzda var olacaktır.

Rawls tarafından bize, 'siyasal adalet kavramının ilk özelliği kuşkusuz ahlâkîdir, ama belirli bir konuda, yani siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlarda işleyen ahlâkî bir kavram' ve 'birincisini tamamlayan ikinci özellik olarak siyasal bir düzene uygulanan bir siyasal kavramın genelliği ve kapsayıcılığı nedeniyle ahlâkî çerçevede anlaşılacak bir kavram olmadığı'[21] anlatılır. Buraya kadar, siyasetin özgün doğası hakkında pozitif tarzda hiçbir şey söylenmemiştir. Son olarak Rawls, siyasal adalet kavramının üçüncü özelliğini sunar: 'Siyasal adalet kavramı, genel ve kapsayıcılığı bakımından dinsel, felsefî ya da ahlâkî doktrine ait terimlerle değil, ama demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin bazı temel sezgisel düşünce terimleriyle formüle edilir.'[22] Dolayısıyla da adalet kavramının hangi anlamda siyasal olduğunu anlamak için sezgisel düşünceyle başbaşa bırakılırız. Diğer taraftan, daha önce gördüğümüz gibi, Rawls'ın çıkış noktaları olan iki temel sezgisel fikir – yani toplumun âdil bir toplumsal işbirliği sistemi olduğu ve yurttaşların (1) adalet anlayışı kapasitesi ve (2) iyi kavramı kapasitesini[23] içeren ikili ahlâkî iktidar sayesinde özgür ve eşit olmaları – nedeniyle hâlâ ahlâkîlik söyleminin içinde kalırız. Rawls'a ait yurttaşlık kavramı güçlükle siyasal bir kavramdır: ikili ahlâkî güç olarak özgürlük ve eşitlik erdeminin tasarrufundaki yurttaşların ve toplumsal işbirliğinin içerildiği âdil bir sistemdir.

Adalet teorisini ahlâk felsefesine bir katkı olarak sunan Rawls, adalet teorisinin siyaset felsefesinin bir parçası olarak kabul edil-

[21] A.g.e., s. 3.
[22] A.g.e., s. 6.
[23] Rawls, 'Justice as Fairness', s. 226 ff.

mesinin uygun olacağını açıklamıştır.[24] Sorun Rawls'ın başından beri, ahlâkî söyleme özgü etkinin ahlâkî sınırlamalar altındaki özel çıkarlarla, rasyonel bir müzakere sercine indirgenen siyasal alan arasındaki bir muhakeme tarzı olarak kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla çatışmalar, antagonizmalar, iktidar ilişkileri, tâbiyet ve baskı biçimlerinin tamamen gözden kaybolmasıyla birlikte, siyasal karara baskın gelen bir düzeye gereksinim duymadan düzenlenebilen ve egemenlik sorununun dışlandığı tipik bir liberal çıkarlar çoğulluğu vizyonuyla karşı karşıya kalırız. Carl Schmitt şuna işaret eder: 'Liberal kavramlar, genellikle ahlâk ve ekonomi arasında hareket eder. Bu kutupluluktan hareket ederek fetih ve baskı, iktidar alanı olarak siyaseti sona erdirmeye çalışırlar.'[25] Rawls'ın yaptığı gibi siyasetin ahlâkî dile özgü terimlerle düşünülmesi, çatışma, iktidar ve çıkar tarafından oynanan rolün zorunlu olarak ihmal edilmesine neden olur.

Ahlâkî söylemle siyasal söylem arasındaki farklılıkları Wittgensteincı bakış açısından inceleyen Hanna Pitkin, bu söylemlerden her ikisinin de insan eylemiyle ilişkili görünmesine rağmen, aslında sadece kamusal eylemle siyasal söylemin ilişkili olduğunu gösterir. Buradaki can alıcı sorunlardan biri, kolektif bir kimliğin; bir 'biz'in yaratılmasıdır. 'Biz ne yapacağız?' sorusundaki 'biz' verili olmak bir yana, bir sorun oluşturur. Siyasal söylemde, eylemin olası yönleri konusundaki anlaşmazlık nedeniyle, belirli bir kolektif eylem biçimiyle yaratılacak olan 'biz' kimliği, gerçekten de temel sorun olarak kabul edilecektir. Pitkin'e göre, 'Ahlâk söylemi, kişisel diyalogdur, siyasal söylem ise bir kamuya, bir cemaate ilişkindir ve genellikle üyeler arasında meydana gelir. Dolayısıyla uzlaşma her zaman için geçici, kısmî ve eğreti de olsa, siyasal söylem kendilerinden başlanacak bakış açılarının çoğulluğunu ve değişen bakış açılarının karşılıklı etkileşiminin kamusal olan tek bir siyaset içinde uzlaştırılmasını gerektirir.'[26]

[24] A.g.e., s. 224 n. 2.
[25] Carl Schmitt, *Concept of the Political,* Rutgers 1976, s. 71.
[26] Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice,* Berkeley 1972, s. 216.

Siyasal söylem, farklı çıkarları ortak bir hedefle ilişkilendiren ve muhalefet edilecek güçleri, yani 'düşman'ı tanımlamak için bir sınır oluşturarak özgün birlik biçimleri yaratmaya girişir. Schmitt 'siyaset olgusunun sadece şimdiye kadar varolmuş dost ve düşman gruplaşmaları olasılığı bağlamında, bu olasılığın, ahlâk, estetik ve ekonomi için ima ettiği yönlere bakılmaksızın [da] anlaşılabileceğini'[27] savunurken haklıdır. Siyasette kamu yararı her zaman bir tartışma konusudur ve bu konuda hiçbir zaman nihai anlaşmaya varılamaz. Böyle bir nihai anlaşma durumunun tahayyülü, siyasetsiz bir toplumun hayal edilmesidir. Anlaşmazlığın ortadan kaldırılması değil, liberal demokratik kurumların varlığına saygı gösteren kalıplar içinde tutulması beklenmelidir. Pitkin'in ileri sürdüğü gibi: 'Siyasal hayatı niteleyen şey kesinlikle çeşitlilik, çekişen istekler ve çatışan çıkarlar bağlamında sürekli biçimde birlik yaratma sorunudur. Çekişen isteklerin ve çatışan çıkarların eksikliği durumundaki konular ise hiçbir zaman siyasetin alanına girmez, hiçbir siyasal karar alınmasına gerek duyulmaz. Ancak siyasal bütünlüğün, yani "biz"in eyleyebilmesi için, süreklilik içeren istek ve çıkarların sözkonusu bütünlüğünün korunabileceği bir tarzda karara bağlanması gerekir.'[28]

Özgür ve eşit ahlâkî kişiler olarak eylemde bulunan yurttaşların üzerinde anlaşabildiği ve adalet ilkelerini kurabildiği ortak rasyonel bir benliğin varlığını peşinen kabul eden Rawls'ta, bu tür bir siyaset görüşünün genel eksikliği duyulmaktadır. Anlaşmazlıkların sadece dinî ve felsefî sorunlardan kaynaklandığını düşünen Rawls, bu çekişmeli konulardan kaçınarak toplumun temel kurumlarının örgütlenme yöntemine dair bir konsensüs olanağına işaret etmektedir. Bu sorunun bir tek çözümü olduğundan ve makul olanın sınırları içinde tartışan ve sadece akla dayalı çıkarlarına göre hareket eden rasyonel kişilerin O'nun adalet ilkelerini seçeceklerinden öylesine emindir ki, bu yüzden, her bir kişinin, her-

[27] Schmitt, s. 35.
[28] Pitkin, s. 215.

kesin rasyonel çıkarını hesaplayabileceğini düşünür. Bu durumda tartışma süreci gereksizdir.[29] Siyaset, Rawls'ın insanların – konsensüsün kişisel çıkarların hâkimiyetine dayalı olduğu kamusal alandan tümüyle ayrışmış olan – özel alanda kullandıkları iyi kavramlarının çokluğu olarak anladığı çoğulculuğun varlığından etkilenmez. Bu tam bir liberal ütopyadır. Kürtaj konusundaki güncel çekişmelerin açıkça gösterdiği gibi, çoğulculuk, birbiriyle çatışan bütün iyi kavramlarının, kamusal alanda birbirine müdahale etmeye çalışmadan barış içinde bir arada varolacakları anlamına gelmez. Kamusal ile özel arasındaki sınır, tek bir kez ve herkes için verili değildir, bu sınır kurulur ve sürekli olarak yer değiştirir. Ayrıca, herhangi bir ândaki 'özel' işler, antagonizmaların ortaya çıkışına ve dolayısıyla siyasallaşabilmesine tanıklık edebilir. Bundan dolayı, Rawls'ın 'iyi düzenlenmiş toplum'u, tam da siyaset fikrinin yok edilmesine dayanır.

Rawls'ta siyaset, bir başka açıdan bir kez daha eksiktir: Toplumsal ilişkilerin sembolik düzenlenişi anlamındaki siyaset; 'siyasetin, topluluk halindeki insanların gerçekteki, toplumsal yapıdaki ilişkileri anlamındaki derin yönü; insanların dünyayı kurma konusundaki yetenekleri'[30] anlamında siyaset. Klasik siyaset felsefesini geri çağıran ve farklı toplum biçimleri, 'rejimler' (Yunanca anlamında *Politea*'nın) hakkında araştırma yapan bu tür bir yaklaşımla aracılığıyla Rawls tarafından çözülmeden bırakılan bazı sorunlara ışık tutabiliriz. İlk olarak Rawls'ın 'çoğulculuk olgusu' olarak adlandırdığı şey, hoşgörü ilkesinin kabulü biçimindeki sade sonuçtan çok daha fazlasıdır. Çoğulculuk olgusu, bir sembo-

[29] Rawls şunları söyler: "Evvela şu açıktır ki, taraflar arasındaki farklılıklar onlar tarafından bilinemez olduğundan ve herkes eşit biçimde rasyonel ve benzer biçimde konumlanmış olduğundan her bir kişi, aynı argümanlara inandırılmıştır. Bundan dolayı, biz başlangıç konumundaki seçeneği rastgele seçilmiş bir kişinin bakış açısından görebiliriz." (*A Theory of Justice*, s. 139) Bernard Manin'in işaret ettiği gibi, Rawls'ın tartışma olarak adlandırdığı şey basit bir hesaplama sürecidir. Bakınız. B. Manin 'Volonte generale ou deliberation?, *Le Debat*, no. 33, January 1985.

[30] Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, s. 230.

lik dönüşümün ifadesidir, demokratik devrim, Doğa ya da Tanrı-ya dayanan tek bir özsel ortak iyi kavramı etrafında örgütlenen hiyerarşik toplum biçiminin sonu olarak anlaşılır. Claude Lefort'un göstermiş olduğu gibi, modern demokratik toplum, 'iktidar, hukuk ve bilginin radikal belirsizliğe maruz kaldıkları bir toplum; denetlenemez bir maceranın sahnesi haline gelmiş bir toplum olarak'[31] kurulur. Prensin kişiliğinde cisimleşmiş ve aşkın bir otoriteye bağlanmış iktidarın yokluğu, nihai bir güvenceyi ya da meşruiyet kaynağını ortadan kaldırır. Toplum, artık bir organik kimliği içeren varlık olarak tanımlanamaz ve demokrasi, 'kesinlik işaretlerinin yok oluşu'yla[32] nitelenir. Modern demokratik bir toplumda artık özsel bir birlik olamaz ve burada bölünmenin kuruculuğu kabul edilmek zorundadır. Rawls, 'Siyasal cemaat kavramıyla kastettiğimiz, genel ve kapsayıcı bir görüşü onaylama konusunda birleşmiş bir siyasal cemaat ise, bu tür bir siyasal cemaat dileğinden vazgeçmeliyiz.'[33] derken haklıdır. Ancak bu, çoğulculuk 'olgusu'ndan çıkarılacak bir sonuç değil, toplumsal ilişkilerin yeni düzenlenişinin belirleyici özelliğidir. Rawls böyle bir siyaset anlayışına sahip olsaydı ve demokratik geleneği, ortak anlamların, kurumların ve sezgisel düşüncelerin basit yığılması olarak değil de, toplumsalın özgün kuruluşu olarak görebilseydi, modern demokraside tek bir adalet ilkesi dizgesi eğilimini içeren nihai bir anlaşma olamayacağını kavrayabilirdi.

İkinci olarak, belirsiz 'sezgisel fikirler' nosyonu, eşitlik ve özgürlüğe oldukça farklı bir konum kazandıracak biçimde yeniden formüle edilebilir. Rawls'a, modern demokrasideki bir adalet teorisinin, özgürlük ve eşitliğin kurumlarımızda gerçekleştirilmesini sağlayacak araçlar üzerine odaklanılması gerektiği konusunda katılıyorum. Ancak bunun nedeni, söz konusu ilkelerin liberal demokratik rejimin siyasal ilkeleri oluşudur. Bu ilkeler, insanların

[31] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society,* Oxford 1986, s. 305.
[32] Claude Lefort, *Democracy and Political Theory,* Oxford 1988, s. 19.
[33] Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', s. 10.

birbirleri ve dünyalarıyla kurdukları ilişkilerin belirli bir düzenleniş biçimini belirlerler, bunlar demokratik topluma özgün bir biçim verirler, demokratik toplumun kurumlarını, pratiklerini, siyasal kültürünü biçimlendirirler, belirli bir birey tipinin kuruluşunu olanaklı kılarlar, özgün siyasal öznellik biçimleri yaratırlar ve özel kimlik tarzları yapılandırırlar. Eşitlik ve özgürlük bizim için temel imleyiciler ise, bu durum, rejimi ve geleneği nedeniyle bu değerleri toplumsal yaşamın merkezine koyan demokratik bir toplumda, özneler olarak kurulmuş olmamızdan kaynaklanmaktadır. Siyasetin, toplumsalın disipliner matrisi (Thomas Kuhn'dan ödünç alınan bir terim) biçimindeki bir algılanışı olmaksızın, belirsiz 'ortaklaşa anlamlar' ve 'sezgisel düşünceler' nosyonlarının ima ettiği ampirik genellemelerden daha ileri gitmemiz olanaksızdır.

Adalet ve Hegemonya

Liberal demokratik rejimin siyasal ilkelerini oluşturan özgürlük ve eşitlik kavramlarının modern demokrasideki adalet teorisinin kalbinde yer almaları gerekir. Ancak bu ilkelerin, uygulanacakları toplumsal ilişki biçimi ve kurumsallaşma tarzının çok sayıda açıklaması söz konusudur. Rawls'ın, bu soruna rasyonel bir çözüm bulduğu iddiasının açıkça reddedilmesi gerekir. Çünkü, 'siyasal ve toplumsal kurumlar hakkaniyetli değilse bile, yuttaşların bu kurumları kamusal olarak kabul edilen tartışmasız bir bakış açısıyla inceleyebilecekleri bir çözüm söz konusu olamaz.[34] Toplumsal düzenin bu tür bir nihai saplanışını engellemek ve kesin bir dikiş atacak bir söylem olasılığının önüne geçmek, modern demokrasinin en temel özelliğidir. Farklı söylemler, gerçekten de söylemsellik alanına egemen olmaya ve bir eklemleme pratiği aracılığıyla düğüm noktaları yaratmaya çalışırlarsa da, anlamları sabitleme konusunda ancak geçici olarak başarılı olabilirler.

[34] Rawls, 'Justice as Fairness', s. 229.

Modern siyasete özgü mücadelenin bir parçası, belirli bir düzen kurmayı, toplumsal ilişkileri düğüm noktaları etrafında sabitlemeyi amaçlar. Ancak başarılar, antagonistik güçlerin sürekliliği yüzünden zorunlu olarak kısmî ve kararsızdır. Siyasal güçler, modern siyasete özgü mücadelenin bir parçası olan adalet söylemlerindeki, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin çekişen yorumları konusunda öneriler ve farklı isteklere meşruiyet zeminleri sağlayarak yarattıkları belirli kimlikler aracılığıyla biçimlendirilirler. Diğer bir söyleyişle, bunlar belirli bir hegemonyanın tesisinde ve verili bir momentte 'yurttaşlığın' anlamını inşa etmede önemli bir rol oynarlar. Başarılı bir hegemonya, göreli bir istikrar dönemi ve geniş kesimlerce paylaşılan bir 'ortak duyu'nun yaratılışı anlamına gelir, ancak bu türden bir örtüşen konsensüsün, Rawls'ın araştırdığı Arşimetçi rasyonel anlaşma noktasından ayırt edilmesi gerekir. Eşitlik ve özgürlüğü içeren siyasal ilkelerin muhtemel yorumlarından sadece biri olan Hakkaniyet olarak Adalet, modern demokraside sürekli, çözülemez bir sorun olarak kalmaya mahkûm olan adalet sorununa, nihai bir rasyonel çözüm sağlamaktan uzaktır. Hiç kuşkusuz bu, ilerici bir yorumdur ve neoliberalizmin saldırgan nitelikli yeni iddiaları ve refah hakları ile eşitlik alanının genişletilmesinin karşısında duran tutumu çerçevesinde Rawls'ın niyetleri övgüye değerdir. Süregelen bir tartışmaya katılım olarak kabul etmek gereken bu yorumun daha çok ya da daha az, ama diğer radikal yorumlara göre ayrıcalıklı bir konumda olduğu iddia edilemez. Rasyonel seçim sürecine yapılan vurgu – verili mevcut entelektüel bağlamda – retorik değere sahip olabilir ve hattâ siyasal sonuçlar üretebilir, ancak nesnelliğin garantisi değildir.

Rawls, adaleti eşitliğin içine düşürmüş olmaktan ve Birleşik Devletlerde paylaşılan hâkim anlamlarına sadık olmayan eşitlikçi bir bakış sunması nedeniyle suçlanmıştır. Ancak konu bu değildir; sorun onun Amerikalıların güncel değerlerini ne kadar iyi yansıttığı değildir, çünkü gerçekte söz konusu olan bu değerlerin dönüştürülmesidir. John Schaar'ın ileri sürdüğü gibi Rawls, 'işler hal-

deki eşitlik tanımımızda temel bir değişim önererek, mevcut fırsat eşitliği anlayışımızdan uzaklaşmak ister.'[35] Rawls, liberal demokrasilerin 'sağduyusunu' – eğer başarılı olabilirse – yeniden tanımlayabilen ve yurttaşlığa yeni bir anlam verebilen yeni bir eklemlenme önerir. Bu eklemlenmenin önemli bir görev olduğuna ve bugün verimliliğe ya da Hayekçi ya da Nozickçi tipteki bireysel özgürlüğe dayanan bireyci kavramlara göğüs geren yeni bir yurttaşlık dili kadar, demokratik güçler için bir özdeşlik kutbu da sağlayabilen bir siyasal adalet kavramına ihtiyaç duyduğumuza inanıyorum.

Şâyet Rawls'ın teorisine bu açıdan yaklaşma konusunda anlaşırsak sormamız gereken gerçek soru, mevcut teorinin bu türden bir görevi yerine getirmede ne kadar etkili olacağıdır. Yeni eklemlenme biçimlerinin kuruluşunu amaçlayan bir söylem denemesi, bu söylemin kabul edilmiş ilkeler ve şimdiye kadar dile getirilmemiş talepler arasında bir ilişki yaratmasındaki yeterliliğiyle yapılır. Söylem, ancak yeni özne konumları inşa etmeyi becerirse, insanların siyasal kimlikleri üzerinde gerçek bir nüfuza sahip olabilir. Bu noktadan yola çıktığımda izlenimim, Hakkaniyet olarak Adaletin şansının çok fazla olmadığı yönündedir. Buteori, 'büyük toplum' çağında geliştirilen ve sonraki on yıllarda yerinden edilmiş olan demokratik siyaset biçimine hitap etmektedir. Yeni siyasal özneler ortaya çıkmış, yeni kimlikler ve cemaatler yaratılmıştır ve münhasıran ekonomik eşitsizlikler etrafında merkezileşen geleneksel tipteki bir sosyal-demokrat adalet kavramının yeni toplumsal hareketler tahayyülünü yakalaması olanaklı değildir. Kadın hareketinde, eşcinsel harekette, çevre ve nükleer karşıtı harekette ve çeşitli kurumsallık karşıtı hareketlerde açıkça görülen yeni taleplere çok az alan bırakan bir siyasal adalet kavramı, demokratik kültürümüzde mevcut olan özgürlük ve eşitlik ideallerini savunmayı ve derinleştirmeyi amaçlamakla birlikte, yeni bir hegemon-

[35] John Schaar, *Legitimacy in the Modern State,* Transaction Books, 1981, s. 214.

yanın kurulmasında ihtiyaç duyulan örtüşen bir konsensüsle ilişkili olan birliğin yaratılması konumunda olmayacaktır. Ayrıca devlet müdahalesine ve bürokratikleşmeye karşı sağdan gelen saldırılarla yeni bir ideolojik zemin tanımlanmış olduğu ve bunun yapı-çözümünün devlet karşıtı direnişler için yeni eklemlenme biçimleri sağlayabilen söylemsel bir strateji gerektirdiği olgularının da hesaba katılması gerekir. Rawls'ın bu konudaki kusurları, açıkça söylenenlerin hepsidir, çünkü onun adalet teorisi büyük miktarda bir devlet müdahalesini ima eder.

Michael Walzer, 'Adalet Alanları'nda eşitlikçi bir idealin savunusuna bugün daha uygun geleceğini ve mevcut siyasal mücadelelere daha duyarlı olacağını düşündüğüm çoğulcu bir adalet kavramı önerir. Sürekli devlet müdahalesi gerektirmesi nedeniyle 'basit eşitlik' idealini eleştiren Walzer, 'eşitliği, siyasetin modern tiranlığına, parti/devlet hükümranlığı karşısında koruyacak tarzda tanımlayamazsak siyasetimizin bir amacı olamayacağını'[36] ileri sürer. Onun ileri sürdüğü karmaşık eşitlik çözümü, mevcut sorunlardan farklı adalet alanlarını, kendilerine ait dağıtıcı ilkelerle birlikte ayrıştırarak kaçınmayı amaçlar. Adalet ilkelerinin biçimsel olarak çoğulcu olması gerektiğini ve farklı iyilerin farklı yöntemlere uygun olarak ve farklı birimlerce dağıtılması gerektiğini söyler. Doğrudan hitap etmese bile Walzer'in genel yaklaşımı, yeni hareketlerin talepleri sorusuna ve bu sorunlarla ilgilenme konusunda yararlı olabilirdi. Çünkü Walzer, Rawls'ın aksine, bize uygun bir adalet teorisinin ve demokratik siyasetin hâlihazırda bulunduğu aşamadaki yurttaşlık kavramının formülasyonu için can alıcı önemde bir çoğulcu çerçeve sağlar.

[36] Michael Walzer, *Spheres of Justice,* New York 1983; s. 316.

Temelleri olmayan Siyaset Felsefesi

Rawls'ın adalet teorisi kusurlarına rağmen siyaset felsefesi için çok önemli olan bir dizi soruya yol açar. Aslında Rawls'ın, bu sorulara tatmin edici bir yanıt vermedeki yetersizliğine rağmen, liberal yaklaşımın sınırlılığı konusunda öğretici olan yaklaşımı, çözüme doğru giden yolu gösterir. Rawls'ın büyük yeteneği, artık bir tek özsel ortak iyiyi içermeyen ve çoğulculuğun merkezinde yer alan modern demokratik toplumlardaki siyasal adalet kavramının, özel olarak dinî, ahlâkî ya da felsefî iyi yaşam kavramından türetilemeyeceğine vurgu yapmasından ibarettir. Bugün, Sandel gibi bazı cemaatçilerin özlemini çekiyor oldukları nesnel bir ahlâkî düzenin bütünleştirdiği siyasal cemaat fikrini reddetmemiz gerekir.

'Hakkın iyi karşısında önceliği' sadece bu sorunu anlatmış olsaydı, itiraz edilemezdi. Sorun Rawls'ın, hakkın bu türden bir önceliğinin liberal demokratik rejimi karakterize eden toplumsal ilişkilerin sembolik düzenlenişinin sonucunu içermesini, dolayısıyla da siyasal bir birlik olarak tanımlanan ve siyasal ilkeler tarafından oluşturulan liberal demokratik rejimi, iyi fikrinin türeticisi olarak kabul etmeyişidir. Bunun nedeninin iki başlı olduğunu düşünüyorum: İleri sürdüğüm gibi, Rawls'ta tam bir siyaset dili eksiktir ve *politeia* anlamındaki özel rejim nosyonu dışlanmıştır, ikinci olarak onun liberal bireyci bir özne kavramına dayanması, öznenin, toplumsal bir failin katıldığı dil oyunları çokluğu aracılığıyla söylemsel olarak kurulmuş olduğunu düşünmekten alıkoyar. Rawls'ta bir köken olarak kalan özne, içine kazındığı toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak varolur.

Rawls hiç kuşkusuz şimdi, başlangıç konumu hakkında söylediği şeylerin, bizi sadece yurttaşlar olarak ilgilendirdiği ve bu teorinin tam olgunlaşmış halini ifade etmediği konusunda ısrar eder. Ancak sorun, yurttaşlar olarak doğamıza hitap ediş yönteminin yetersizliği ve belirli bir yurttaşlık tipinin aslında verili pratik-

lerin, söylemlerin ve kurumların sonucu olduğunu kabul etmeyişidir. Rawls'a göre, eşitlik ve özgürlük ahlâkî kişiler olarak insanoğlunun özellikleridir. Doğal hakka ilişkin olarak Dworkin'in yorumunun aksine,[37] Hakkaniyet olarak Adaletin, 'hak-temelli' değil, ama 'kavram-temelli' ya da 'ideal-temelli' bir teori olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre bu teori, demokratik toplumun kamusal kültüründe gizli ya da içkin olan idealleri yansıtan sezgisel fikirlere dayalıdır.[38] Ancak, görmüş olduğumuz gibi, bu sezgisel fikirler ne herhangi bir somut konuma atfedilmişler ne de rejimin ilkeleriyle herhangi bir ilişkiye dahil edilmişlerdir. Ayrıca, bu fikirlere neden sahip olduğumuz konusunda da hiçbir açıklama yapılmamıştır. Sahip olduğumuz hakların sadece belirli tipteki bir cemaatin yurttaşları oluşumuzdan kaynaklandığını kabul etmeyen Rawls'ın 'doğal haklar' düşüncesini reddettiği anlaşılmaktadır; dolayısıyla da kavramlaştırması tümüyle boşlukta durmaktadır.

Tahminim, Rawls'ın evrenselci, bireyci ve doğal-hak tipi bir liberal söylemden uzaklaşmaya çalıştığı, ama insan varlığının kolektif yönünü kurucu olarak düşünmedeki yetersizliği nedeniyle, söylemini tatmin edici bir alternatifle değiştirmeyi henüz başaramadığıdır. Birey *terminus a qua* [Başlangıç noktası] ve *teminus ad quem* [Bitim noktası – *her şeyin başı* ve *sonu*] olarak kalır ve bu onu siyaseti kavramlaştırmaktan alıkoyar. Bireyin siyasal söylemi, ahlâk söylemine katışının ve kolektif eylemle gerçekleştirilebilen değerler kadar temel siyasal nosyonlar olan iktidar, çatışma, bölünme, antagonizma ve egemenlik nosyonlarından kaçınışının da bu bağlamda anlaşılması gerektiğini sanıyorum.

Sonuç olarak, Rawls'ın siyaset felsefesi olarak sunduğu şey, kabaca özel bir ahlâk felsefesi tipidir, toplumun temel yapısını düzenleyecek olan bir kamusal ahlâkîliktir. Gerçekten de Rawls, 'siyasal adalet kavramları ile diğer ahlâkî kavramlar arasındaki ayrımın bir alan sorunu olduğunu, yani bir kavramın uygulandığı ko-

[37] Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard 1977, ch. 6.
[38] Rawls, 'Justice as Fairness', s. 236.

nuların kendi alanına bağlı olduğunu ve daha geniş içeriğin daha geniş bir alanı gerektirdiğini'[39] ileri sürer. Bu tam da sorunun kaynağıdır, çünkü ayrımın sadece bir alan ayırımı olmaması gerektiğini, işin doğasına ilişkin bir ayrımın da olması gerektiğine inanıyorum. Modern siyaset felsefesinin, siyasal değerleri, yani kolektif eylem aracılığıyla ve siyasal bir birliğe ortaklaşa ait olma aracılığıyla gerçekleştirilebilen siyasal değerleri açıklayabilmesi gerekir. Siyaset felsefesinin ana konusu ahlâktan ayırt edilmesi gereken siyaset etiğidir.

Ancak Rawls'ın kavramlaştırması, kesinlikle bu tür bir siyaset felsefesi anlayışını dışlar: Siyasal bir ortak iyi nosyonuna yer yoktur, yurttaşlığın gerçekten siyasal bir tanımına yer yoktur ve Rawls yurttaşları, sadece âdil toplumsal işbirliği koşullarıyla ilgilenen özgür ve eşit ahlâkî kişiler olarak kavrayabilir. Burada Rawls'ın yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik ideallerini canlandırmayı isteyen cemaatçi eleştirmenlerinin bir iddiası vardır. Bu tür bir gelenek, siyasal katılmanın değerini geri kazandırma ve yurttaşlığı sadece hakların ya da ahlâksal güçlerin tasarrufuyla tanımlayan liberal kavramlaştırmanın ötesine geçme konularında bize yardımcı olabilir.

Bununla birlikte kaçınmak gereken bir tehlike söz konusudur; modern öncesi kavramlaştırmaya geri dönemeyiz ve bireyi yurttaşa kurban edemeyiz. Modern yurttaşlık kavramı, çoğulculuğa ve bireysel özgürlüğe saygı göstermelidir; yeniden ahlâkî bir cemaati sunacak, bir *universitas*'a geri gidecek her girişime karşı konulmalıdır. Gördüğüm kadarıyla modern demokratik siyaset felsefesinin görevlerinden biri de, yeni özne konumlarının inşa edilmesi ve farklı yurttaş kimliklerinin yaratılması için bireysel özgürlüğün siyasal özgürlüğe eklemlenebileceği bir dil sağlamaktadır. Adalet teorisinin, böyle bir girişimde oynayacağı rolün önemli olduğunu düşünüyorum, çünkü Aristo'nun dikkat çektiği gibi, 'po-

[39] John Rawls, 'The Priority of Right and Idea of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, cilt.17, no. 4, Fall 1988, s. 252.

lisi yaratan şey ortaklaşa adalet anlayışına katılımdır.'[40] Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, modern koşullardaki adalet teorisinin en çok isteyeceği şey, bir hegemonyayı birleştirmek, bir sınır kurmak, belirli bir yurttaşlık kavramı etrafında bir özdeşlik kutbu tesis etmektir. Ancak, bunu zıtlaşan güçlerin ve rekabet eden tanımların karşılaşacağı antagonizmalar tarafından zorunlu olarak birbirine geçtiği bir alanda yapabilir.

Modern demokratik toplumdaki siyaset felsefesinin, temellere yönelik bir araştırma değil, ama toplumsal ilişkilerimizin metaforik biçimde yeniden tanımlanmalarını sağlayan bir dilin geliştirilmesine yönelik olması gerekir. Siyaset felsefesi, liberal demokratik rejim için gereken metafizik temelleri, demokratik eşitlik ve özgürlük ideallerinin farklı yorumlarını sunarak kurmayacaktır (metafizik temeller varolamazlar ve siyaset felsefesi bunlardan hiçbirine gereksinim duymaz), ama demokrasiyi, demokratik bir matris içinde ve yeni özne konumlarının yaratılması aracılığıyla, demokratik pratikler alanını derinleştirerek ve genişleterek savunmamıza yardımcı olabilir.

Rawls'ın adalet teorisi – kendisi bunun farkında olmasa bile –, bu türden bir mücadeleye aittir ve bütün sınırlılıklarına rağmen, bu teori çerçevesinde, demokrasinin ilerlemesi için değerli olan birçok şey vardır. Rawls'ın siyasal liberalizm savunusunun, klasik siyaset felsefesinin bazı temalarına ve yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneği siyasetinin değerlendirilmesine eklemleyecek bir söylem içinde yeniden formüle edilmesi gerekir. İnsanın bir *zoon politikon* [siyasal hayvan] olduğu şeklindeki Aristocu kavrayışı kabullenmek bizi zorunlu olarak teleolojik ya da özcü bir kavramlaştırmaya yükümlü hale getirmez. Çeşitli çağdaş teorik akımlar, bir dil topluluğuna katılımın, insan kimliğinin kurulmasında nasıl *sine qua non* [olmazsa olmaz] olduğunun vurgulanmasında aynı noktaya yaklaşarak insanın toplumsal ve siyasal doğa-

[40] Aristotle, *Politics,* book I, ch. II, 1253a15.

sını özcü olmayan bir yöntemle formüle etmemize olanak tanırlar. Dolayısıyla, çıkarların karşılaştığı, çekişmelerin karara bağlandığı, bölünmelerin açığa çıktığı, çatışmaların sahnelendiği kamusal alanda yeniden değer kazanan ve özgürlüğün bu yolla güvence altına – Machiavelli böyle kabul edilecek ilk kişidir – alınmasıyla modern demokrasinin niteliği olan hakkın önceliği ve çoğulculuk savunusunun birleştirilmesi mümkün olabilir.

4

Demokratik Yurttaşlık ve Siyasal Cemaat

Bugünkü solun çok sayıda karargâhında 'Yurttaşlık' ve 'cemaat' temaları tartışılıyor. Hiç kuşkusuz sınıf siyaseti krizinin sonucunda ortaya çıkan bu tartışma, demokrasinin radikalleşmesi için mücadele eden güçlerin, çevresinde örgütlenebilecekleri yeni bir kimlik biçimi gereksiniminin giderek daha çok farkına vardıklarını gösterir. Siyasal kimlik sorununun can alıcı önemde olduğuna ve 'yurttaş' kimliği meselesindeki inşa çabasının demokratik siyasetin önemli görevlerinden biri olduğuna inanıyorum. Ancak çok sayıda farklı yurttaşlık vizyonunun yarışmasında yaşamsal konular söz konusudur. Yurttaşlığı tanımlama biçimimiz, talep ettiğimiz toplum türü ve siyasal cemaate sıkı sıkıya bağlıdır.

Amacımız radikal ve çoğulcu bir demokrasi olduğunda yurttaşlığı nasıl anlamamız gerekir? Bu tür bir radikal ve çoğulcu demokrasi projesi, demokratik mücadeleler arasında bir denklik zinciri ve dolayısıyla da demokratik özneler arasında ortak bir siyasal kimlik yaratılmasını gerektirir. Bu rolün gerçekleşebilmesi için 'yurttaşlar' hangi koşullarda çağrılmalıdır?

Bunlar değineceğim problemlerdir, tabiî buradaki anahtar, modern demokratik koşullardaki siyasal cemaatin doğasının nasıl kavranacağı sorusudur. Hem yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğin ve hem de liberal geleneğin ayrı ayrı dayandığı mukavemeti aşarak yapılanan bir yurttaşlık kavramına ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

Düşüncelerimi mevcut bağlamına oturtmak amacıyla Kantçı

liberaller ile 'cemaatçiler' olarak adlandırılan kişiler arasındaki tartışmaya gireceğim. Bu biçimdeki bir yaklaşımla hem siyasal hem de teorik özgünlüğe dikkat çekmeyi umuyorum.

Yurttaş Cumhuriyetçiliğine Karşı Liberalizm

Esasen John Rawls'la cemaatçi eleştirmenleri arasındaki tartışmanın konusu yurttaşlıktır. İçlerine yurttaşlar olarak kimliğimizi eklemleyeceğimiz iki farklı dil birbiriyle karşılaşıyor. Rawls, anayasal demokrasideki bir yurttaşı, kendisine ait ikili adalet ilkesiyle ifade bulan eşit haklar terimleriyle temsil etmeyi önerir. Yurttaşların kendilerini bir kez özgür ve eşit kişiler olarak gördükten sonra, artık kendilerine ait farklı iyi kavramlarının peşinden koşmak için aynı birincil değerlere, yani aynı temel haklara, özgürlüklere ve fırsatlara, gelir ve zenginlik gibi hedefe yönelik araçlara ve toplumsal öz saygı temeline gereksinim duyduklarını kabul etmeleri gerektiğini söyler. Dolayısıyla, yurttaşların, 'özgürlük, fırsat, gelir, zenginlik ve kendine saygı temeli gibi birincil toplumsal değerlerin tümü ya da herhangi birinin, eşit olmayan dağılımı, şâyet en az desteklenenin yararına değilse, eşit olarak dağıtılması gerektiğini'[1] ileri süren bir siyasal adalet kavramı üzerinde anlaşmaları gerekir. Bu liberal görüşe göre yurttaşlık, her bir kişi için kendisine ait iyi tanımını biçimlendirmek, gözden geçirmek ve rasyonel olarak peşinden koşabilme yeteneğidir. Yurttaşlar, başkalarının haklarına saygı gösterme zorunluluğunun dayattığı belirli sınırlamalar çerçevesinde kendi çıkarlarını geliştirmek için hak kullanan kişiler olarak görülürler. Cemaatçiler bu kavrama, ortak iyi görünümündeki ortak eylemin izlenmesinde, başkalarına katılmanın doğallığını öngören bir yurttaş nosyonunun önünü kesen yoksullaştırılmış bir kavram olduğu gerekçesiyle itiraz ederler. Michael Sandel, Rawls'ın kendilik kavramının 'kurucu' bir cema-

[1] John Rawls, *A Theory of Justice,* Oxford 1971, s. 302-3

ate, bireylerin kendi kimliklerini yapılandıracak olan bir cemaate yer bırakmayan 'serbest' bir kavram olduğunu söylemiştir. Bu kavram sadece 'araçsal' bir cemaate, bireylerin önceden tanımlanmış çıkarları ve kimlikleriyle birlikte söz konusu çıkarlarını geliştirmek amacını güden görüşle girdikleri bir cemaate olanak tanır.[2]

Cemaatçiler nezdinde kusurlu kabul edilen liberal yaklaşımın alternatifi, bireylerin istek ve çıkarlarını önceleyen ve bunlardan bağımsız olarak ortak iyi nosyonuna güçlü bir vurgu yapan yurttaş cumhuriyetçiliği siyaseti görüşünün yeniden canlandırılmasıdır. Çok uzun bir geçmişi olmasına rağmen bu gelenek, bugün yerinin liberalizm tarafından doldurulmuş olması nedeniyle neredeyse yokolmuştur. Bu gelenek, tam ifadesini Orta Çağın sonlarında İtalyan cumhuriyetlerinde elde etmiş olmasına rağmen, kökenleri Yunan ve Roma düşüncesine kadar gider. Söz konusu gelenek, on sekizinci yüzyılda İngiltere'de James Harrington, John Milton ve diğer cumhuriyetçiler tarafından yeniden formüle edildi. Yakın zamanda yapılan çalışmalar, yeni-Harringtonculların eserleri aracılığıyla Yeni Dünyayı dolaşan bu görüşün Amerikan Devrimi'nde çok önemli bir rol oynadığını göstermiştir.[3]

Liberal yurttaşlık kavramında ciddî sorunlar olmasına rağmen, yurttaş cumhuriyetçiliğinin önerdiği çözümün eksikliklerinin farkında olmamız gerekir. Bu geleneğin kendimizi siyasal bir cemaatteki katılımcılar olarak tanımladığı ve liberal gelenekten daha zengin bir yurttaşlık görüşü sağlayan siyaset kavramı, liberal bireycilik eleştirmenleri nezdinde açık bir cazibeye sahiptir. Bununla birlikte aynı görüş, modern demokrasinin yeniliğini ve liberalizmin can alıcı katkısını kabul etmeyen modern öncesi bir siyaset görüşüne geri dönme konusunda gerçek bir tehlikeyi içerir. Çoğulculuk savunusu, bireysel özgürlük düşüncesi, Kilise ile Devletin ayrılması, sivil toplumun gelişimi gibi kavramların hepsi, mo-

[2] Michael Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge 1982.

[3] Tartışmanın genel bir sunuşu için benim bu kitaptaki 'American Liberalism and its Communitarian Critics' adlı makaleme bkz.

dern demokratik siyasetin kurucularıdır. Modern demokratik siyasetin sözkonusu kurucuları, özel ve kamusal sahalar, ahlâk ve siyaset alanları arasında ayrım yapmayı gerektirirler. Bazı cemaatçilerin önerdiklerinin aksine, modern demokratik siyasal cemaat, tek bir özsel ortak iyi fikri etrafında örgütlenemez. Güçlü bir katılımcı yurttaşlık fikrinin keşfine, bireysel özgürlüğün kurban edilmesi pahasına girişilmemelidir. Bu nokta, liberalizmin cemaatçi eleştirisinin tehlikeli bir muhafazakâr sapmaya girdiği noktadır.

Yapılması gerekenin bir geleneğin diğerine ikâme edilmesi değil, ama iki gelenek üzerinde de çalışma yapmak ve içgörülerin radikal ve çoğulcu demokrasi projesine uygun düşen yeni bir yurttaşlık kavramı çerçevesinde birleştirilmesi olduğuna inanıyorum. Bireylerin özgür ve eşit doğdukları iddiasına dayanan evrensel yurttaşlık düşüncesinin biçimlendirilmesine kesinlikle katkıda bulunan liberalizm, aynı zamanda bireyin devlet karşısındaki haklarını düzenleyerek, yurttaşlığı sade ve yasal bir statüye indirger. Dolayısıyla uygulayıcılar yasayı çiğnemediği ve başkalarının haklarına müdahale etmediği sürece hakların kullanılma biçimi önemli değildir. Toplumsal işbirliği, sadece üretken yeteneklerimizi geliştirmeyi ve her bir kişinin bireysel refaha ulaşmasını kolaylaştırmayı amaçlar. Kamusal sorumluluk [*public-mindedness*] fikri, yurttaşlık eylemi ve eşitlerden oluşan bir cemaatteki siyasal katılım düşünceleri liberal düşünürlerden çoğuna yabancıdır.

Yurttaş cumhuriyetçiliği ise tam tersine siyasal katılımın değerini vurgulayarak siyasal bir cemaate eklenişimize merkezî bir rol atfeder. Ancak siyasal cemaati modern demokrasi ve liberal çoğulculukla uyumlu bir biçimde kavrama zorunluluğu sözkonusu olduğunda sorun doğar. Başka bir anlatımla antiklerin özgürlüklerini modernlerin özgürlükleriyle nasıl uzlaştıracağımızı konu edinen eski ikilemle karşı karşıyayız. Liberaller bu ikisinin uyuşmaz olduğunu ve 'ortak iyi'ye ilişkin düşüncelerin bugün sadece totaliter dolayımlara sahip olabileceğini iddia ederler. Onlara göre demokratik kurumları modern öncesi toplumun sahip olduğu ortak amaç anlayışıyla birleştirmek olanaksız olduğu gibi 'cumhuriyet-

çi erdem' idealleri de terk edilmesi gereken nostaljik kalıntılardır. Aktif siyasal katılımın, modern özgürlük düşüncesi ile uyuşmaz olduğunu söylerler. Bireysel özgürlük, baskı eksikliği anlamında sadece negatif bir yöntemle anlaşılabilir.

Isaiah Berlin tarafından, '*İki Özgürlük Kavramı*'nda[4] [Two Concepts of Liberty] güçlü bir biçimde yeniden ileri sürülen bu iddia, genelde yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikle ilgili siyaset kavramını canlandırmayı amaçlayan herhangi bir girişimi kötülemek için kullanılır. Ancak bu iddiaya, klasik cumhuriyetçi yurttaşlık kavramı ile modern demokrasi arasında temel ve zorunlu uyumsuzluk olmadığını gösteren Quentin Skinner tarafından karşı çıkılmıştır.[5] Skinner çeşitli cumhuriyetçi düşünce biçimlerinde, özellikle de Machiavelli'de negatif – ve dolayısıyla modern – olmasına rağmen, özgürlüğün siyasal katılma ve yurttaşlık erdemi içeren bir kavranış tarzını bulur. Bu kavrayış negatiftir, çünkü özgürlük, seçilmiş amaçlarımızın gerçekleştirilmesinin önündeki engellerin yokluğu olarak algılanır. Ancak bu kavrayış, sözü edilen bireysel özgürlüğün sadece yönetime aktif katılım gösteren üyelerin, 'özgür bir devletin' ve özgür bir cemaatin Yurttaşları olmaları şartıyla güvence altına alınabileceğini ileri sürer. Kendi özgürlüğümüzü güvence altına almak ve bu özgürlüğün kullanımını olanaksız hale getirecek kölelikten kaçınmak için yurttaşlık erdemlerini geliştirmek ve ortak iyiye adanmak zorundayız. Özel çıkarlarımızın üstündeki bir ortak iyi düşüncesi bireysel özgürlüğün kullanılmasının zorunlu koşuludur. Bu noktada Skinner'in argümanı önemlidir, çünkü liberallerin bireysel özgürlük ile siyasal katılmanın hiçbir zaman uzlaştırılamayacağı iddiasını çürütür. Radikal demokrasi projesi için can alıcı önemdeki bu argümanla birlikte, bireysel haklar ile yurttaşın siyasal katılımı arasındaki ek-

[4] Isaiah Berlin, 'two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty,* Oxford 1969.

[5] Quentin Skinner, 'the Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective', in R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, eds, *Philosophy and History*, Cambridge 1984.

lemlenmenin gerçekleştirilmesi için ihtiyaç duyulan siyasal cemaat türü, değinilmesi gereken bir sorun haline gelir.

Modern Demokrasi ve Siyasal Cemaat

Rawls gibi Kantçı liberallerle, cemaatçiler arasındaki tartışmaya yaklaşımın bir başka yolu, modern demokratik siyasal cemaat konusuyla doğrudan ilişkili olan hakkın iyi karşısındaki önceliği meselesiyle gerçekleştirilir.

Rawls'a göre bu tür bir öncelik, yararcılık örneğinde olduğu gibi, bireysel hakların genel refaha kurban edilemeyeceğini, adalet ilkelerinin ise bireylerin peşlerinden koşmalarına izin verilen hoşgörülebilir iyi kavramlarına sınırlamalar dayattığını gösterir. Bu nedenle de adalet ilkelerinin herhangi bir özel iyi kavramından bağımsız olarak türetilmesi gerektiği konusunda ısrar eder. Çünkü bu ilkeler, bütün yurttaşlar tarafından kabul edilmek için yarışan iyi kavramları çoğulluğunun varlığına saygılı olmak zorundadırlar. Rawls'ın buradaki amacı, bireylere herhangi bir özel iyilik kavramı ya da özel bir yaşam planı dayatmayı gerektirmeyen liberal çoğulculuğu savunmaktır. Bu kavramları birey ahlâkıyla ilgili özel sorunlar olarak kabul eden liberallere göre, bireyler kendi yaşamlarını gereksiz müdahaleler olmadan, kendi isteklerine göre düzenleyebilmelidirler. Dolayısıyla bireysel haklar kavramının merkeziliği ve adalet ilkelerinin öne sürülmesi özel bir iyi yaşam kavramına ayrıcalık tanımamalıdır.

Savunulmaya muhtaç önemli bir ilke olduğunu düşündüğüm bu ilke, modern demokratik toplumlar için can alıcı önemdedir. Gerçekten de modern demokrasi, kesinlikle özsel ortak iyinin yokluğuyla nitelenir. Özsel ortak iyinin yokluğu, demokratik devrimi kesinlik işaretlerinin tasfiyesiyle tanımlayan Claude Lefort'un[6] demokratik devrime atfettiği anlamdır. Lefort'a göre, mo-

[6] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford 1986, s. 305 dipnot.

dern demokratik toplum, iktidarın hukuk ile bilgiden ayrılmasıyla boş bir mekân haline gelen bir toplumu ifade eder. Bu tür bir toplumda nihai bir karantina, kesin bir meşruiyet sağlamak olanaklı değildir, çünkü artık prensin kişiliğinde cisimlenemeyen iktidar, aşkın bir yargıyla birleşmez. İktidar, hukuk ve bilgi, radikal bir belirsizliğe maruz kalır: Benim ifademle özsel ortak iyi olanaksızlaşır. Bu, Rawls'ın 'Şâyet bir cemaatle kastettiğimiz, genel ve kapsayıcı bir görüşün kabullenildiği birleşmiş bir siyasal cemaat türü ise, siyasal cemaat beklentisinden vazgeçmeliyiz.'[7] ifadesiyle anlatmaya çalıştığı şeyin aynısıdır. Hakkın iyi karşısındaki önceliği bununla sınırlansaydı, hemfikir olamayacağım hiçbir şey söz konusu olamazdı. Ancak hakkın iyi karşısında mutlak önceliğini kurmak isteyen ve hakkın iyi karşısındaki önceliğinin sadece özel kurumları içeren belirli bir toplum tipinde varolabileceğini düşünen Rawls, bunun demokratik devrimin sonucu olduğunu kabul etmez.

Cemaatçiler haklı olarak, hakkın bu türden bir mutlak önceliğinin varolamayacağını, fakat bunun iyiyi bir hak anlayışı ve bir adalet anlayışının edinilmesi olarak tanımlayan bir cemaate katılmamız aracılığıyla kavranabileceği yanıtını verirler. Charles Taylor doğru biçimde liberal yaklaşımdaki hatânın 'korumaya çalıştığı amaçları ve istekleriyle birlikte, bizatihi özgür bireyin kendisinin sadece hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetim, eşit saygı kuralları, ortak karar alma alışkanlıkları, ortak örgütlenme, kültürel gelişme vb., modern bireyi üretecek belirli kurum ve pratiklerin gelişiminin uzun zaman aldığı belirli bir uygarlıktaki imkânları hesap etme düzeyindeki başarısızlığı'ndan[8] kaynaklandığına işaret etmektedir.

Aralarında Sandel'in de bulunduğu bazı cemaatçilerin yolları-

[7] John Rawls, 'The Idea of Overlapping Consensus' *Oxford Journal of Legal Studies*, cilt. 7, no. 1, Spring 1987, s. 10.

[8] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge 1955, s. 200.

nı kaybettikleri yer, ortak ahlâkî değerler ile özsel ortak iyi fikri etrafında örgütlenen cemaat tipine geri dönülmesine yaptıkları vurgu ve liberal çoğulculuğun hakkın iyi karşısında hiçbir zaman önceliğinin olamayacağı gerekçesiyle reddedilmesidir. Çoğulculuk ve hakların savunulmasıyla, toplumsal ve siyasal kurumların temel erdemi olarak adaletin önceliğini içeren belirli politik çağrışımlara özgü ilkeleri kabul etmek koşuluyla Rawls'a bütünüyle katılabiliriz.

Ancak cemaatçi liberalizm eleştirisinin hem terk etmemek, hem de yeniden formüle etmek gereken bir başka yönü vardır. Hiç kuşkusuz, modern demokratik toplumlarda tek bir özsel ortak iyinin yokluğu ve ahlâkî alan ile siyaset alanının ayrılması, birey özgürlüğü konusunda tartışılmaz bir kazanıma işaret etmiştir. Ancak bunun siyaset için sonuçları oldukça tahrip edici olmuştur. Siyaset, tüm normatif düşüncelerin giderek özel ahlâk alanına, 'değerler' sahasına indirgenmesiyle etik bileşenlerinden arındırılmıştır. Münhasıran önceden tanımlanmış çıkarlar arasındaki konsensüsle ilgili araçsalcı bir siyaset kavramı hâkim durumdadır. Diğer taraftan liberalizmin bireylere ve bireysel haklar konusunda devam eden ilgisi, ne söz konusu hakların kullanımına içerik sağlamış ne de kılavuzluk edebilmiştir. Bu da demokratik toplumlarda giderek artan bir toplumsal dayanışma yoksunluğuna neden olan yurttaşlık eyleminin ve ortak ilginin değersizleşmesine yol açmıştır. Böyle bir durumu eleştirmekte haklı olan cemaatçilerin klasik siyaset kavramının bazı yönlerini canlandırma girişimlerine katılıyorum. Etik ile siyaset arasında kaybolan bağlantıyı yeniden kurmaya şiddetle gereksinim duyuyoruz, ancak bu demokratik devrimin kazanımları kurban edilerek yapılamaz. Bireysel özgürlük ile bireysel haklar ya da yurttaşlık eylemi ile siyasal cemaat arasında duran yanlış ikilemin kabul edilmemesi gerekir. Seçeneğimiz, yalnızca ortak kamusal düşüncesi olmayan bir bireyler yığını ile öze ilişkin tek bir ortak iyi fikri etrafında örgütlenmiş olan modern öncesi cemaat arasında değildir. Modern demokratik siyasal

cemaati bu ikilem dışında tasavvur etmek can alıcı önemde bir meydan okumadır.

Quentin Skinner'in bireysel özgürlük ile yurttaş katılımı arasındaki bir eklemlenme biçimini nasıl gösterdiğine zaten dikkat çekmiştim. Ancak, modern yurttaşlığın etik niteliğini hem ahlâkî çoğulculukla uyumlu, hem de hakkın iyi karşısındaki önceliğini gözeten bir yöntemle formüle edebilmemiz gerekir. Liberal demokratik bir toplumda paylaştığımız ve bizi eşit yurttaş haline getiren, özsel iyi fikri değil, işaret edeceğim türden bir geleneğe has siyasal ilkeler dizgesidir: Herkese özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı bir gelenek. Bu ilkeler, Wittgenstein'in diliyle söylersek, bir siyasal davranış 'grameri' olarak adlandırabildiğimiz şeyi oluştururlar. Yurttaş olmak, söz konusu ilkelerin otoritesini ve içinde şekillendikleri kuralları tanımak, bunları siyasal yargılarımızı ve eylemlerimizi şekillendiren ilkeler olarak kabul etmektir. Liberal demokratik ilkelerin tanınması bakımından birleşmiş olmak, ortaya koymak istediğim yurttaşlığın anlamının konusudur. Bu yurttaşlığı yasal bir statü olarak değil, ama bir özdeşleşme biçimi, siyasal bir kimlik biçimi olarak görmeyi ifade eder: Yurttaşlık inşa edilecek olan, ya da ampirik olarak verili olmayan bir şeydir. Demokratik eşitlik ve özgürlük ilkelerinin rekabet halindeki yorumları daima söz konusu olacaktır, dolayısıyla demokratik yurttaşlığın da rekabet halindeki yorumları olacaktır. İleride radikal demokratik yurttaşlığın doğasını inceleyeceğim, ama bunu yapmadan önce siyasal birlik ya da cemaat sorununa geri dönmek zorundayım.

Siyasal Topluluk: Universitas mı Societas mı?

Daha önce de belirttiğim gibi, özsel ortak iyinin varlığını şart koşmasa da, birlikteki katılımcılar arasında bağlantı yaratan etik-siyasal bir müştereklik fikrini içeren ve güçlü anlamda olmasa bile siyasal bir 'cemaat'ten söz etmemize yol açan bir siyasal birlik tar-

zı tasarımına gerek duyarız. Diğer bir deyişle, aradığımız şey, siyasal birliğin etik doğasından vazgeçmeden liberalizmin modern demokrasiye büyük katkısı olan kamusal ile özel, ahlâk ile siyaset arasındaki ayrımı uyumlu hale getirmenin yoludur.

Michael Oakeshott'un *İnsan İlişkileri Üzerine*'de [On Human Conduct] önerdiği sivil birlik tezinin – belirli bir yöntemle yorumlanması şartıyla – böyle bir amaç için gayet aydınlatıcı olabileceğini düşünüyorum. Oakeshott, Ortaçağın sonlarında iki farklı insanî birlik tarzı olarak anlaşılan *societas* ve *universitas*'ın modern devletin iki alternatif yorumunu da temsil edebileceğini gösterir. *Universitas* özsel bir ortak amacı oluşturmaya çalışmak ya da ortak bir çıkarı geliştirme girişimindeki anlaşmaya işaret eder. Dolayısıyla universitas, 'doğal bir kişinin oluşturulacağı tutumda birleşen kişileri, kendisi bir Kişi ya da çeşitli açılardan önemli birisi gibi olan kişilerin ortaklığına'[9] göndermede bulunur.

Bir amaçla tanımlanan ortak girişime yükümlülük anlamındaki birlik modelinin tersine *societas* ya da 'sivil birlik', ortak eylem bakımından özsel bir bağıntıyı değil, kurallar bakımından biçimsel bir ilişkiyi düzenler. '*Societas* fikri, belirli türde tanımlanabilir bir birliğin düzenlenmesi amacıyla, birinin diğerine, seçim ya da durumdan dolayı bağıntılı hale geldiği birimlerin ilişkisidir. Onları birleştiren ve her birinin kendisini *socius* olarak tanımlamasına işaret eden bağ, özsel bir ortak amacın peşinden koşmak ya da ortak çıkarın geliştirilmesindeki girişimi içeren bir sözleşme değil, ama birinin diğerine karşı olan sadakatidir.'[10] Dolayısıyla *societas* ortak eylemdeki bir ilişki tarzı değil, ama otoritenin eylemindeki belirli koşulların onaylanması olarak katılımcılardan birinin diğerine bağlandığı ilişkidir.

Oakeshott, bir *societas* ya da *cives*'teki katılımcıların ne ortak bir girişim için ne de her bir kişinin bireysel refahını elde etmesini kolaylaştıran bir bakışla birleşmedikleri; fakat onları bağlayan

[9] Michael Oakeshott, *On Human Conduct,* Oxford 1975, s. 203.
[10] A.g.e., s. 201

unsurun ortak ya da 'kamusal' kaygı ve bir 'medeniyet pratiği'ne dair otoritenin belirlendiği koşulların tanınmasında yattığında ısrar eder. Oakeshott bu kamusal kaygıyı ya da *cives* düşüncesini *respublica* olarak adlandırır. Bu edimleri değil, ama edimlerin seçimindeki taahhüt koşullarını belirleyen medeniyet pratiğidir. Bunlar tatmin şartlarının aranmasını ya da eylemlerin yerine getirilmesini emreden kurallar ya da kural benzeri talimatnameler bileşimi değil, 'edimlerin seçilmesindeki taahhütlerin koşullarını belirleyen ahlâkî düşüncelerdir.'[11]

Bana öyle geliyor ki, Oakeshott'un *societas* anlamındaki sivil birlik fikri, modern demokratik koşullardaki siyasal birliğin tanımlanması için yeterlidir. Gerçekten de *societas* özsel ortak iyi fikrinin ortadan kalkışını onaylayan ve bireysel özgürlük için yer açan bir insanî birlik biçimidir. *Societas*, sivil birlik üyeleriyle bir çatışma değil, belirli cemaatlerin müttefikleri ve çok amaçlı birliklerin aidiyetinde bulunan yabancılar arasında görece yararlanılabilir birlik biçimidir. Şâyet bu *universitas* olarak, amaçlı bir birlik olarak tasavvur edilseydi mümkün olmayacaktı, çünkü bireylerin özgür katılımına dayanan diğer birliklerin varlığına izin vermeyecekti.

Siyasal cemaate ait olmak için yapmamız gereken şey, özgün uygar ilişkiler dilinin, *respublica*'nın kabul edilmesidir. Aslında bu kurallar, bireyin tatmin arayışında ve kendisinin seçtiği eylemlere dair taahhütlerin yerine getirilebilmesi sürecindeki davranış kurallarını emreder. Dolayısıyla uygar ilişki kurallarıyla özdeşleşme, başka durumlarda çok sayıda farklı girişimle meşgul olan kişiler arasında ortak bir siyasal kimlik yaratır. Bu modern siyasal cemaat biçimi, özsel ortak iyi fikriyle değil, ama ortak bir bağıtla, kamusal bir kaygıyla bir arada tutulur. Dolayısıyla bu cemaat, belirgin bir biçimi ya da belirgin bir kimliği olmayan ve sürekli olarak yeniden-kurulan bir cemaattir. Bu tür bir cemaat kavramı, modern öncesi siyasal cemaat düşüncesinden açıkça farklıdır, ama

[11] A.g.e., s. 182.

aynı zamanda, liberal siyasal birlik düşüncesinden de farklıdır. Çünkü liberalizm de siyasal birliği amaçsal bir birlik, bir girişim biçimi olarak görür, bunun tek istisnası amacın araçsal bir amaç olma halidir: Kendi çıkarının geliştirilmesi.

Oakeshott bir çıkarın destekleyicisi olarak devlet düşüncesi kadar, uygar birlikten uzak olduğunu düşündüğü ve aslında çıkarlar arasındaki bir arabulucu olan liberal devlet görüşünü de eleştirirerek 'uygar birliği tanımlamak için "Hukuk Devleti" nin yeterli olduğunun düşünüldüğünü, oysa önemli olanın hukukun türü olduğunu belirtir: "ahlâkî" ya da "araçsal".[12] Dolayısıyla Oakeshott'un devlet kavramının liberal Hukuk Devleti görüşüyle karıştırılmaması gerekir. Oakeshott *respublica*'nın ahlâkî niteliğine vurgu yapar ve siyasal düşüncenin *respublica*'yı *bonum civile* [*Kamusal iyi*] bakımından ilgilendirdiğini onaylar. Şunları ifade eder: 'Bu durumda ahlâkî (araçsal değil) bir düşünceler düzenini gösteren ve uygar düzenlemelerin tarafsızlığı olarak adlandırılan şeyin kendisi olarak makul değil, ama kendi ahlâkî koşulu olarak uygar birliğin tanınması aracılığıyla tamamlanmaya muhtaç olan bir yarım doğrudur.'[13] 'Ahlâkî' olanla açıkça kapsayıcı olan bir görüşe değil, ama 'etik-siyasal' olarak adlandırmayı önerdiğim şeye atıfta bulunur. Çünkü, uygarca arzulananın genel ahlâkî ilkelerden çıkarsanamayacağını ya da türetilemeyeceğini ve siyasal tartışmanın uygarlığın ta kendisine ait ahlâkî düşüncelerle ilişkili olduğunu ileri sürer. 'Bu *respublica*; tüm amaçların izlenmesinin ve tüm çıkarların geliştirilmesinin, tüm isteklerin tatmininin ve tüm inançların yayılmasının herhangi bir çıkarın yararına ya da herhangi bir inancın doğrusuna ya da hatâsına karşı kayıtsız kurallarla formüle edildiği koşulların kabulüne bağlanan ve sonuçta bizatihi özsel bir çıkar ya da doktrini içermeyen ortak bir kaygının eklemlenmesidir.'[14]

---

[12] A.g.e., s. 318.
[13] A.g.e., s. 175.
[14] A.g.e., s. 172.

Rawls'ın sözcüklerini kullanarak, uygar bir birlikte ya da *societas*'da hakkın iyi karşısında önceliği vardır, ancak Oakeshott örneğinde hakkı belirleyen ilkeler, yani *respublica*, Rawls'ta olduğu gibi Kantçı anlamda değil, ama Hegelci bir yöntemle kavranır diyebiliriz. Çünkü ona göre, *respublica*'yı kabullenmek anlamında birleşmiş olmak *sittlich* [*Ahlâkî, moral*] bir ilişkiyi içerir. Benim bu yaklaşımda yararlı bulduğum, çoğulculuk ve bireysel özgürlüğün kabulüne olanak tanıması ve *societas* nosyonunun, normatif yönlerin tümünü özel ahlâk alanına terk etmemesidir. Oakeshott'un izini Machiavelli, Montesquieu ve Hegel'e kadar sürerek geriye doğru götürdüğü bu birlik biçimi, *cives* [*Yurttaşlar*] arasında araçsal olmayan, etik bağıt anlamında özsel bir ortak iyinin varlığından koparılmış belirli bir siyasal cemaat fikrini sürdürmemize izin verir.

Başlangıç olarak Oakeshott'un düşüncelerinin radikal demokratik projeye yararlı olması için, belirli bir yöntemle yorumlanmaya gereksinim duyduklarını belirttim. Kuşkusuz *societas* ve *universitas* arasında Oakeshott'unun yaptığı ayrımın muhafazakâr kullanımının tümüyle farkındayım, ancak bu kullanımın tek ve zorunlu bir kullanım olmadığına inanıyorum.[15] Şüphesiz Oakeshott'un muhafazakârlığı *respublica*'ya koyduğu içerikte yatmaktadır, ve ileride göstereceğim gibi bu muhafazakârlık, daha radikal ilkelerin sunulmasıyla çözülebilir. Ancak asıl sorun kusurlu siyaset düşüncesinde yatar. Çünkü, ortak bir uygarlık dili olarak Oakeshott'un siyaset kavramı, siyasetin sadece bir yönü için uygundur: 'biz' cephesinden, dost cephesinden bakış noktası. Ancak Carl Schmitt'in haklı olarak işaret ettiği gibi, siyasal olanın ölçütü dost/düşman ilişkisidir. Oakeshott'un gözden tümüyle kaçırdı-

[15] Oakeshott'un hedeflerinden biri kuşkusuz yeniden bölüştürücü adalet ve bu tür bir düşünceyi meşrulaştıran devlet müdahalesi biçimleridir, ama *universitas* ile *societas* arasındaki ayrımın bizi, ortak bir girişimin amaçlanması anlamındaki devlet kavramının varlığına temelden bağlanmış olmasına rağmen, devlet müdahalesini reddetme taahhüdüne zorladığına inanmıyorum. Devlet müdahalesi belli bir *Respublica* yorumuyla pekâlâ haklılaştırabilir.

ğı şey bölünme ve antagonizma, yani 'düşman' cephesidir. Şâyet Oakeshott'un *societas* nosyonunu ele geçirmek istiyorsak, bu eksikliğin giderilmesi zorunludur.

Çatışma ve antagonizmayı Oakeshott'un modeline dâhil etmek için *respublica*'nın verili bir hegemonyanın ürünü olarak iktidar ilişkilerin ifadesini içerdiğini ve ona meydan okunabileceğinin kabullenmek zorunludur. Siyaset büyük oranda *respublica*'nın kuralları ve çok sayıda olanaklı yorumu konusundadır, bazı cemaatçilerin ele aldıkları gibi, siyasal cemaatin içinde meydana gelen bazı şeyler hakkında değil, siyasal cemaatin kuruluşu hakkındadır. Siyasal yaşam, kolektif kamusal eylemle ilgilidir, bir farklılık ve çatışma bağlamında "biz"in inşasını amaçlar. Ancak 'biz'in kurulması için 'onlar'dan ayırt edilmesi gerekir ve bu da bir sınır kurmak, bir 'düşman'ın tanımlanması anlamına gelir. Bundan dolayı siyaset, siyasal bir cemaat inşa etmeyi ve bir birlik yaratmayı amaçlarken, tümüyle kapsayıcı olan bir siyasal cemaat ve nihai birlik, hiçbir zaman gerçekleştirilemez, çünkü bir 'kurucu dışsal', cemaatin varlığını olanaklı kılan bir dış taraf sürekli olarak varolacaktır. Dolayısıyla siyaset, antagonistik güçlerin hiçbir zaman ortadan kalkmayacak olması nedeniyle de çatışma ve bölünmeyle nitelenir. Çeşitli anlaşma biçimlerine ulaşılabilir, ancak bunlar her zaman kısmî ve geçicidir, çünkü konsensüs zorunlu olarak dışlama eylemine dayalıdır. Gerçekten de uygarlık dilinden oldukça uzaktayız değerli Oakeshott!

Radikal Demokratik Yurttaşlık

Radikal demokratik yurttaşlık türündeki bir bakış açısının sonucu olan yurttaşlık düşüncesi nedir? Yurttaşlığı *respublica*'yla özdeşleştirme aracılığıyla yaratılan bir siyasal kimlik olarak anladığımızda, yeni bir yurttaş kavramı olanaklı hale gelir. İlk olarak şimdi artık basitçe yasal bir statüyle değil, bir siyasal kimlik tipi, bir özdeşleştirme biçimiyle ilgilenmekteyiz. Yurttaş, liberalizmde ol-

duğu gibi belirli hakların pasif alıcısı ve yasayı korumaktan hoşnut biri değildir. Bu sonuç, bu öğelerin gereksiz hale gelmesini içermese de, vurgunun *respublica*'yla özdeşleştirilmeye yapılması nedeniyle yurttaş(ın) tanımının değişmesini içerir. *Respublica* çok sayıda farklı girişimle ilgilenebilen ve farklılaşan iyi kavramlarını içeren, ama tatmin olacakları şeylerin peşinden koşma ve eylemlerini gerçekleştirmede *respublica* tarafından buyrulan kurallara boyun eğmeyi kabul eden kişilerin ortak siyasal kimliğidir. Onları birbirine bağlayan şey, bir dizi etik-siyasal değeri ortaklaşa tanımalarıdır. Bu durumda yurttaşlık, liberalizmde olduğu gibi sadece diğerleri arasındaki tek kimlik ya da yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikte olduğu gibi diğerlerinin hepsine üstünlük kuran hâkim kimlik değildir. Özgün bir bağlılıklar çoğulluğuna ve bireysel özgürlüğe saygıya izin veren yurttaşlık, toplumsal failin farklı özne pozisyonlarını (kamusal /özel ayrımı tartışmasında göstereceğim gibi) etkileyen eklemlemeci bir ilkedir.

Ancak siyaset ilgimiz nedeniyle, *respublica*'nın özdeşleştirilmesine bağlı olarak rekabet eden tanımlama biçimleri de söz konusu olacaktır. Liberal demokratik rejimdeki *respublica*'nın, herkese özgürlük ve eşitlik olarak açıklanan siyasal ilkeler tarafından kurulduğunu düşünebiliriz. Bu türden bir içeriği Oakehott'un *respublica* nosyonuna ikâme edecek olursak, eylem sürecinde onaylanacak ve dikkate alınacak koşulların, başkalarına özgür ve eşit kişiler olarak davranmak zorunluluğu biçiminde anlaşılması gerektiğini ileri sürebiliriz. Bu şüphesiz, potansiyel olarak oldukça radikal yorumlara açıktır. Örneğin radikal demokrat yorum, özgürlük ve eşitlik ilkeleri, tahakküm ilişkilerinin varolduğu çok sayıdaki toplumsal ilişkiye uygulanacaksa, buna karşı çıkılması gerektiğine vurgu yapacaktır. *Respublica*'nın, hem demokrasinin genişlemesi ve radikalleşmesi hem birbiriyle mücadele eden farklı gruplar arasında ortak bir kaygıyı içermesi ve hem de belirli davranış kurallarının onaylanması konusunda ortak bir kabule yol açması, diğer bir anlatımla radikal demokratik yurttaşlar olarak ortak bir siyasal kimlik inşa etmesi gerekir.

Dolayısıyla radikal demokrat yurttaşlar anlamında siyasal kimliklerin yaratılması, başka bazı 'yeni toplumsal hareketlerde' olduğu kadar kadınlar, çalışanlar, siyahlar, gayler, ekoloji gibi çeşitli hareketleri de içeren demokratik talepleri arasında kolektif bir özdeşleştirme biçimine bağlıdır. Dolayısıyla, yurttaşların demokratik eşdeğerlik ilkesi aracılığıyla eklemlenecek talepleriyle, eşdeğerlik zinciri arasında 'biz'i inşa etmeyi amaçlayan özgürlük ve eşitlik ilkelerinin radikal demokratik yorumundaki ortak özdeşleştirme vasıtasıyla yaratılan bir yurttaşlık kavramlaştırmasıdır. Çünkü sorun, sadece verili çıkarlar arasında ittifak kurma sorunu değil, ama fiilî olarak bu güçlerin kimliğini uyarlama sorunudur. İşaret ettiğimiz sorun gözlerini iktidar ilişkilerine kapatan çok sayıda çoğulcu liberalin anlamadığı bir şeydir. Bu çoğulcu liberaller, haklar alanının şimdiye kadar dışlanmış olan grupları da kapsayacak biçimde genişletilmesinde hemfikirdirler, ama bu süreci yurttaşlığa doğru ilerlemeci yumuşak bir geçiş süreci olarak görürler. Bu, T.H. Marshall'ın 'Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıf [*Citizenship and Social Class*] adlı meşhur makalesinde anlatılan tipik hikâyedir. Bu yaklaşımdaki sorun, diğer kategorilerdeki hakların mevcut bazı haklar tarafından tümüyle dışlanması ya da tâbileştirilmesi üzerine inşa edilmiş olduğu gerçeğinin ve aynı zamanda çoğulculuğun genişlemesine dayattığı sınırlamaları ihmal etmesidir. Bazı yeni haklar tanınacaksa, öncelikle söz konusu kimliklerin yeniden inşa edilmesi zorunludur.

Bu nedenle, demokratik güçlere ait bir hegemonyayı olanaklı kılmak için yeni kimliklere gereksinim duyulur ve ben burada, radikal demokratik yurttaşlar anlamındaki ortak bir siyasal kimliğin taraftarıyım. Özgürlük ve eşitlik: Ben bununla, liberal demokratik rejimin ilkelerinin radikal demokratik bir yorumuyla birlikte kolektif özdeşliği anlıyorum. Bu tür bir yorum, bu ilkelerin farklı toplumsal ilişkileri ve cinsiyet, sınıf, ırk, etnik köken, cinsel yönelim gibi ilişkili oldukları özne konumlarını da kapsayan bir yöntemle anlaşılmalarını gerektirir.

Bu tür bir yaklaşım, toplumsal faili sadece tek bir özne olarak değil, ama özne pozisyonlarının kesişme noktalarında daima geçici ve eğreti bir dikişle tutturularak belirli söylemler çerçevesinde inşa edilen bir özne pozisyonları topluluğunun eklemlenmesi olarak kavrayan bir sorunsal çerçevesinde formüle edilebilir. Siyasal kimlik meselesine dair yararlı bir soruyu, ancak bütün kimliklerin özdeşleşme biçimleri olarak kavrandığı ve psikanalitik anlayışa içerilen özcü olmayan bir özne kavramı aracılığıyla sorabiliriz. *Respublica, societas* ve siyasal cemaat nosyonlarına ilişkin olarak da özcü olmayan bir bakış açısına ihtiyaç duyulur. Çünkü bu nosyonları ampirik göndergeler olarak değil, ama söylemsel yüzeyler olarak kabul etmek can alıcı önemdedir. Atılacak olan adımların başarısızlığı, burada öne sürülen siyaset tipini tümüyle anlaşılmaz kılacaktır.

Bu noktada, radikal demokratik yurttaşlık kavramı, hem 'postmodernite' konusundaki güncel tartışmalarla hem de rasyonalizm ve evrenselcilik eleştirileriyle bağlantılıdır. Önerdiğim yurttaşlık görüşü, tikelcilik ve farklılık âlemi olarak görülen özel nüfuza karşı koyan soyut evrenselciliğin tanımladığı kamusal fikrini reddeder. Bu görüş, demokratik devrim için gerçekten can alıcı önemdeki modern yurttaş fikrinin bugün için demokratik devrimin yayılmasını engellediğini düşünür. Feminist teorisyenlerin ileri sürmüş oldukları gibi modern yurttaşlığın kamusal alanı, kadınların katılımının inkârına dayanmıştır.[16] Bu dışlama, kamusal alanın genelliğinin ve evrenselliğinin koyutlanmasında vazgeçilmez görülüyordu. Bireysel özgürlüğün ileri sürülmesinde merkezî önemde bir yeri işgâl eden kamusal/özel ayrımı, aynı zamanda, özelin ev işleri ile özdeşleştirilmesine yol açarak kadınların tâbileştirilmesinde de önemli bir rol oynadı.

Yurttaşlık kullanımının Akla denk kılınmış ve erkeğe ayrılmış evrensel bir bakış açısının kabulünden ibaret olduğu düşüncesine,

[16] Örneğin bakınız, Carole Pateman, *The Sexual Contract,* Stanford 1988; ve Genevieve Fraisse, *Muse de la raison,* Aix-en-provence 1989.

tam da yurttaşlığın modern demokrasinin etik-siyasal ilkelerinin tanımlanmasını içermesi ve aynı zamanda bu ilkelerin yorumlanma sayısı kadar yurttaşlık biçimi olabileceği düşüncesi nedeniyle karşı çıkıyorum.

Bu görüşte kamusal/özel ayrımı terk edilmez, ama yeniden formüle edilir. Oakeshott, bize liberalizmin sınırlamalarına bir alternatif bulma konusunda burada da yardım edebilir. Ona göre *Societas*, *respublica*'da belirginleştirilmiş olan her girişim 'kamusal' koşullardan hiçbir zaman bağışık olmamakla birlikte, 'özel'i de içeren sivil bir durumdur. *Societas*'ta 'her durum, "özel" ile "kamusal" arasında bir karşılaşmadır, tahayyül edilen ya da arzulanan öze ilişkin bir doyumun sağlanmasını amaçlayan bir eylem ya da söz ile bunların yerine getirilmesi için onaylanması gereken uygarlık koşulları arasındaki bir karşılaşmadır, dolayısıyla bu durumlardan hiçbiri, diğerinin dışlanması anlamına gelmez.'[17] İstekler, seçimler ve kararlar özeldir, çünkü her bireyin sorumluluğudur, ama uygulamalar kamusaldır, çünkü *respublica*'da belirginleştirilen koşulların onaylanmasını gerektirir. *Respublica*'nın kuralları; öze ilişkin eylemler ya da sözler emretmeyen, yasaklamayan ya da yetkilendirmeyen ve faillere ne yapacaklarını söylemeyen bir birlik biçimi olarak bireysel özgürlüğü gözetir. Ancak bireyin siyasal cemaate ait oluşu ve onun etik-siyasal ilkeleriyle özdeşleşmesi *respublica*'da ifade edilen ortak düşüncenin kabulüyle açığa çıkar. *Respublica,* bireyin davranış 'grameri'ni sağlar.

Radikal demokratik yurttaş olayındaki bu yaklaşım, yurttaşın hem toplumsal hayatın bütün alanlarındaki eylemleri hem de özgürlük ve eşitlik tahayyüllerindeki kaygı konusunda bilgilenebilmelerine izin verir. Hiçbir alan bu kaygılardan bağışık değildir ve tahakküm ilişkilerine her yerde meydan okunabilir. Bununla birlikte, bireysel özgürlüğün muhafaza edildiği ve bütün üyeleri için tek bir amaç kabul eden amaçlı bir cemaat türüyle ilgilenmiyoruz.

[17] Oakeshott, *On Human Conduct,* s. 183.

Özel (bireysel özgürlük) ve kamusal (*respublica)* arasındaki ayrım, tıpkı birey ve yurttaş arasındaki ayrım gibi sürdürülür, ama bunlar ayrıştırılmış olan farklı alanlara karşılık gelmezler. Şunu söyleyemeyiz: Bir yurttaş olarak görevlerim burada sona erer ve birey olarak özgürlüğüm başlar. Bu iki kimlik, hiçbir zaman uzlaştırılamayan sürekli bir gerilim içinde varolur. Ancak bu tam olarak, modern demokrasiyi karakterize eden özgürlük ve eşitlik arasındaki gerilimdir. Bu gerilim bu tür bir rejim için hayatidir, dolayısıyla 'doğru' bir demokrasinin gerçekleştirilmesi için tam uyumu amaçlayan herhangi bir girişim, sadece demokrasinin tahrip edilmesine yol açabilir. Bu radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin, hem demokrasinin tam olarak gerçekleşmesinin ve hem de siyasal cemaatin nihai olarak başarılmasının olanaksızlığını kabul etmesi nedeniyledir. Radikal ve çoğulcu demokrasi projesi, hiçbir zaman sona ermeyecek bir süreç olduğunu bildiği demokratik devrimin derinleştirilme mücadelesinde, liberal demokratik geleneğin sembolik kaynaklarını kullanmayı amaçlar. Buradaki tezim, yurttaşlık idealinin, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin – sözünü ettiğim biçimde – genişletilmesine büyük katkı yapabileceği yönündedir. "Kamusal ruh ve etik-siyasal" fikriyle, haklar ve çoğulculuk idealinin birleştirilmesi, hem yurttaşlığın ve siyasetin itibarının iade edilebileceği yeni bir modern demokrasi kavramının hem de radikal demokratik bir hegemonyanın inşası için bir araç sağlayabilir.

5

Feminizm, Yurttaşlık ve Radikal Demokratik Siyaset

Yakın zamanlarda tartışılmaya başlanan iki başlık, Anglo-Amerikan feministleri arasında çeşitli tartışmalara yol açmıştır: Postmodernizm ve özcülük. Bunlar açıkça birbiriyle ilişkilidirler, çünkü 'postmodern' olarak adlandırılanlar aynı zamanda özcülüğün eleştirmenleri olarak da sunulurlar, ama bunları ayırmak daha doğrudur. Çünkü postmodernizme sempatiyle bakan bazı feministler, son zamanlarda özcülüğün[1] savunusuna başladılar. Bu tartışmada yer alan konuları açıklığa kavuşturmak amacıyla, 'postmodernizm' başlığını taşıyan tutarlı bir teorik yaklaşım olmadığını, ayrıca sıkça yapıldığı gibi post yapısalcılık ve postmodernizmin aynı metin içinde bulundurulmasının sadece karışıklığa yol açacağını kabul etmek gerektiğini düşünüyorum. Bu düşünce, yirminci yüzyıl boyunca rasyonalizmin egemen biçiminin ve Aydınlanmaya özgü düşünce tarzının öncüllerinin ilerici bir sorgulamasına tanık olduğumuzun inkârı anlamına gelmez. Ancak çok sayıda farklı alandan kaynaklanan evrenselcilik, hümanizm ve rasyonalizm eleştirileri de 'post-yapısalcı' ya da 'postmodernist' olarak adlandırılan yazarlarla sınırlı değildir. Heidegger ve Gadamer'in post Heideggerci felsefî yorumsaması, geç Wittgenstein ve onun çalışmalarından esinlenen dil felsefesi, psikanaliz ve Lacan tarafından önerilen Freud okuması, Amerikan pragmatizmi gibi bu yüzyılın

[1] Yakın zamanlarda yayınlanan Diana Fuss'un kitabı *Essentially Spaeking*, New York 1989 ve *Differences* dergisinin 1. Cilt, 2. Sayıdaki"The Essential Difference: Another Look at Essentialism" başlığına bkz.

bütün yenilikçi akımları, hem farklı bakış açılarından hareket ederek geleneksel doğru kavramı kadar evrensel insan doğası düşüncesini hem de insan doğası sayesinde bilinebilir kılındığı varsayılan evrensel rasyonalizm ilkesini eleştirmişlerdir. Dolayısıyla 'postmodern' terimi, bu türden bir Aydınlanmacı evrenselcilik ve rasyonalizm eleştirisine işaret ediyorsa, o zaman terimin yirminci yüzyıl felsefesinin ana akımlarına atıfta bulunduğunu ve özel bir hedef olarak post-yapısalcılığı seçmesinin bir nedeninin bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Diğer taraftan 'postmodernizm' ile sadece Lyotard ve Baudrillard gibi yazarlarda yer alan özgün bir eleştiri biçimine işaret edilmek istenirse, genelde kabul edildiği gibi Derrida, Lacan ya da Foucault gibi şahsiyetleri bu kategoriye koymanın kesinlikle haklılığı yoktur. Son derece sık olarak Lyotard ya da Baudrillard'ın tezlerinden birinin eleştirisi, o zamana kadar post-yapısalcılıkla gevşek biçimde ilişkilendirilmiş olan bütün yazarları kapsayarak 'postmodernler'e dair kapsamlı sonuçlar çıkarılmasına yol açar. Şâyet bu benzeştirme tipinin samimiyetsizliği açıkça ortaya konmuyorsa mesele tümüyle yararsız kalacaktır.

Özcülük sorunu postmodernizm ve post-yapısalcılığın aynı metin içinde bir arada bulundurulmasının yanlışlığı bir kez ortaya konduktan sonra oldukça farklı bir ışık altında görünür. Gerçekten de çok sayıda farklı düşünce akımı arasında bir çakışma kurulabilmesi ve Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud ve başkaları kadar birbirlerinden de farklı olan yazarların eserlerinde benzerlikler bulunmasının kaynağı özcülük eleştirisi dolayısıyladır. Bu çok önemlidir, çünkü özcülük eleştirisinin çok sayıda değişik biçime bürünebileceği ve bu eleştirinin feminist siyasetle ilişkisini incelemek istediğimiz takdirde onun bütün kipleriyle ve dolayımlarıyla ilgilenmek ve bazı versiyonlarına dayanarak onu hemencecik safdışı etmek zorunda olduğumuz anlamına gelir.

Bu makalede, özcülük karşıtı bir yaklaşımın, kendisi de radikal

demokrat bir projeden esinlenen feminist siyasetin ayrıntılı incelenmesine getirebileceği yaşamsal önemdeki bakışları göstermeyi amaçlıyorum. Özcülüğün zorunlu olarak muhafazakâr bir siyaseti gerektirdiğine kesinlikle inanmıyorum ve özcülüğün ilerici bir yöntemle formüle edilebileceğini kabul etmeye hazırım. Tartışmak istediğim şey, farklı baskı biçimleri karşısındaki mücadelelerin eklemlenmesini içeren demokratik bir alternatifin inşasının amaçlandığı durumlardaş, özcülüğün kaçınılmaz yetersizliğine işaret etmektir. Özcülüğün, radikal ve çoğulcu demokrasi kavramıyla anlaşmazlık içinde olan bir kimlik görüntüsüne yol açtığını ve bu türden bir radikal ve çoğulcu demokrasi siyasetinin gerektirdiği yeni yurttaşlık vizyonunu inşa etmemize izin vermediğini düşünüyorum.

Kimlik Sorunu ve Feminizm

Özcülük eleştirmenleri arasındaki ortak pratik, kendi eylemlerine kaynaklık eden davranışlara dair bütün alanlara homojen bir anlam yükleyebilen, rasyonel, şeffaf bir kendilik olarak özne kategorisinin terk edilmesi olmuştur. Örneğin psikanaliz, kişiliğin, egonun şeffaflığı etrafında örgütlenmiş olmaktan uzak, faillerin bilincinin ve akılcılığı dışındaki belirli bir düzeye dayandığını ispatlamış bulunmaktadır. Dolayısıyla da psikanaliz, öznenin bütünleşik niteliğine ilişkin düşüncenin temelini çürütmüş bulunmaktadır. Freud'un temel iddiası, insan aklının zorunlu olarak biri bilinçli olmayan ve diğeri de bilinçli olamayan iki sistem arasındaki bölünmeye tâbi olduğudur. Freudcu anlayışı genişleten Lacan, bir yapı içinde gösterilmesine rağmen herhangi bir kimliği ve öznenin yerini yokluk alanı olarak kavrayan siciller çoğulluğunun – Sembolik, Gerçek ve İmgesel – herhangi bir kimliği hem yıkan ve hem de kimliğin inşasının koşulu olan boş bir yer olduğunu ispatlamış bulunmaktadır. Öznenin tarihi onun tanımlanmalarının tarihidir ve sonrakinden daha fazla kurtarılmaya gereksinimi olan

gizli bir kimlik yoktur. Dolayısıyla iki yönlü bir hareket vardır. Bir taraftan bir dizi pozisyonun önceden inşa edilmiş bir nokta etrafına saplanmasını önleyen bir merkezsizleştirme hareketi vardır. Diğer taraftan bu *öze ilişkin* saplantısızlığın bir sonucu olan karşıt hareket vardır: Gösterilenin akışını, gösteren altında sınırlayan kısmî sabitlenmelerin, düğüm noktalarının kuruluşu. Ancak bu saplantısızlık/saplanma, sadece saplantının önceden verili olmaması, öznelerin özdeşleştirilmelerini önceleyen hiçbir öznellik merkezinin olmaması nedenleriyle olanaklıdır.

Geç Wittgenstein'ın dil felsefesinde, dünyanın bizim için açıklanır hale gelmesi, farklı dil oyunlarına katılımımız aracılığıyla gerçekleşir dolayısıyla, burada öznenin dilsel anlamların kaynağı olamayacağını gösteren bir rasyonalist özne kavramı eleştirisi buluruz. Aynı düşünceye, Gadamer'in felsefî yorumsamasındaki düşünce, dil ve dünya arasında temel bir birlik bulunduğu ve mevcudiyetimizin ufkunun dil içinde inşa edildiği tezinde de rastlarız. Modern metafizikteki öznenin merkeziliğine ve bütünsel niteliğine ilişkin benzer bir eleştiri, çeşitli biçimlerde daha önce sözü edilen başka yazarlarda da bulunabilir. Ancak buradaki amacım bu teorileri ayrıntılı olarak incelemek değil, ama kabaca bazı temel çakışmaları göstermektir. Farklı yazarlar arasındaki önemli farklılıklar olgusunu göz ardı etmiyorum. İspatlamaya çalıştığım argümanın bakış açısından, bu yazarların öznenin geleneksel konumuna yönelik eleştirilerinin sonuçlarını ve feminizme dair dolayımlarını yakalamak önemlidir.

Her bir kimliğin olumsallığını ve muğlâklığını kabul etmenin bir sonucu olan özcü kimliklerin yapı çözümünün feminist siyasal eylemi olanaksız hale getirdiği sıklıkla söylenir. Çok sayıda feminist, kendi özgün feminist amaçlarını biçimlendirmek ve bunu izleyebilmek için, kadınların kendilerini birbirine yapışık birer kimlik olarak kabul etmeleri gerektiğini, aksi halde kadınlar olarak bütünleştiğimiz feminist bir siyasal hareket olasılığının temellendirilemeyeceğine inanırlar. Bu görüşün aksine ben, kendisini

radikal demokrat siyasete adamış feministler açısından, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin uygulanacağı toplumsal ilişkiler çeşitliliğinin uygun kavranışı için özcü kimliklerin yapı çözümünün zorunlu bir koşul olarak ileri sürülmesinden yanayım. Sadece, hem rasyonel hem de kendi için şeffaf fail anlamındaki bir özne görüşünü elediğimizde ve aynı zamanda, özne pozisyonları grubunun varsayılan homojenliğini ve bütünlüğünü dışladığımızda, tâbiyet ilişkileri çokluğunu teorileştirecek bir konuma ulaşabiliriz. Tek bir birey bu çokluğun taşıyıcısı olabilir ve ilişkilerden birinde hâkim iken diğerinde tâbi hale gelebilir. Böylece toplumsal bir faili, kapalı bir farklılıklar sistemine hiçbir zaman bütünüyle saplanamayan bir 'özne pozisyonları' grubu tarafından, aralarında zorunlu bir bağ değil, ama sürekli bir üstbelirlenim ve yer değiştirme hareketi bulunan bir söylemler çeşitliliği tarafından inşa edilmiş kişi olarak kavrayabiliriz. Dolayısıyla bu türden çoklu ve çelişkili özne 'kimliği', özgün özdeşleşme biçimlerine bağlı olması nedeniyle özne pozisyonlarının kesişim noktalarında daima olumsal, kararsız ve geçici çözümleri içermektedir. Kısaca, toplumsal failden sanki birleşik, homojen bir bütünden söz ediyormuşcasına bahsetmek olanaksızdır. Biz bu kimliğe daha çok çeşitli söylemsel formasyonlar tarafından inşa edilmiş çeşitli özne pozisyonlarına bağlı bir çoğulluk olarak yaklaşmak ve bu kimliğin farklı özne pozisyonlarını inşa eden söylemler arasında önsel, zorunlu bir bağı içermediğini kabul etmek zorundayız. Ancak daha önceden işaret edilen nedenlerle çoğulluk, özne pozisyonları çoğulluğunun *bir arada varoluşu*nu içermez, ama daha çok bunlardan birinin açık ve belirsiz sınırlarla karakterize edilen bir alandaki 'etkilerini bütünleştirmeyi' mümkün kılan kuşağın diğerleri tarafından sürekli olarak altüst edilişini ve üstbelirlenimini içerir.

Bu tür bir yaklaşım, diğer çağdaş mücadeleler için olduğu kadar feminist bir anlayış için de son derece önemlidir. Bu mücadelelerin temel niteliği, şimdiye kadar siyaset dışı olduğu tasavvur edilen toplumsal ilişkiler çerçevesinde yer almaları nedeniyle iliş-

kili oldukları özne pozisyonları grubunun, çatışma ve antagonizmanın mekânı haline gelerek bir siyasal seferberliğe yol açmış olmasıdır. Bu yeni mücadele biçimlerinin hızlı biçimde çoğalmasının üstesinden, teorik olarak ancak diyalektikle ve daha önceden tanımlanan merkezsizleştirme/merkeze yöneltmeyle yola çıkıldığında gelinebilir.

Ernesto Laclau'yla birlikte *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de[2] [Hegemony and Socialist Strategy] radikal ve çoğulcu demokrasi projesi için bu tür bir teorik yaklaşımın sonuçlarını çıkarmaya çalıştık. Kadınların, siyahların, çalışanların, eşcinsellerin ve diğerlerinin talepleri arasında eşdeğer bir eklemlenme yaratmak amacıyla farklı demokratik mücadeleler çerçevesinde bir eşdeğerlik zinciri oluşturma gereğinden söz ettik. Bu noktada bakışımız, Lyotard'da ve belirli bir dereceye kadar Foucault'daki gibi bütünsüzleştirme ve merkezsizleştirme yönünün hâkim olduğu ve özne pozisyonlarının dağılışının etkin bir bölünmeye dönüştüğü özcü olmayan diğer görüşlerden de ayrılır. Bizim için eklemlenme yönü yaşamsal önemdedir. Özne pozisyonları arasında önsel ve zorunlu bir bağın varlığını reddetmek, aralarında tarihsel, olumsal ve değişken bağlar kurmaya yönelik sürekli çabalar bulunmadığı anlamına gelmez. Çeşitli pozisyonlar arasında olumsal, önceden belirlenmemiş bağlar kuran bu ilişki biçimi, bizim 'eklemlenme' olarak adlandırdığımız şeydir. Farklı özne pozisyonları arasında zorunlu bir bağ bulunmamasına rağmen, siyaset alanında farklı bakış açıları aracılığıyla bir eklemlenme kurmaya çalışan söylemler her zaman mevcuttur. Bu nedenle, her özne pozisyonu, zorunlu olarak kararsız bir söylemsel yapı içinde oluşturulur, çünkü bu pozisyon sürekli olarak onu alt üst eden ve dönüştüren eklemsel pratikler çeşitliliğine boyun eğer. Daima ve tam olarak kazanılmış bir kimlik yoktur, diğerleriyle bağları kesinlikle güvence altına alınmış bir özne pozisyonu yoktur. Bu kolektif öznelere atıfta bulunan 'çalışan sınıf', 'erkekler', 'kadınlar', 'siyahlar' gibi nosyon-

[2] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, 1985.

ları ya da diğer gösterenleri sürdüremeyeceğimiz anlamına gelmez. Ancak ortak özün varlığı bir kez elendikten sonra ortaya çıkan ve düğüm noktaları aracılığıyla kısmen sabitleştirilen kimliklerin sonucu kabul edilecek bu birlik, Wittgenstein'ın terimlerinde 'aile benzerliği' olarak işaret ettiği terimlerle kavranmalıdır.

Bu tür bir yaklaşımın feministler tarafından kabulünün siyasal mücadelelerimizi formüle ettiğimiz yöntem açısından çok önemli sonuçları vardır. 'Kadın' kategorisi, herhangi bir birleşik ya da birleştirici öze karşılık gelmiyorsa, artık onu yer üstüne çıkarmaya çalışmak gereksizdir. Sıralayacağım meseleler temel konu haline gelmiştir: 'Kadın' farklı söylemler içinde bir kategori olarak nasıl inşa edilir? Cinsiyet farklılığı toplumsal ilişkilerde uygun bir farklılığı nasıl yaratır? Ayrıca, bu tür bir ayrım aracılığıyla tâbiyet ilişkileri nasıl inşa edilir? Eşitlik-farklılık biçimindeki yanlış ikilemin tümünün yanlışlığı ispat edilir. Çünkü biz artık homojen bir bütünlük olarak 'erkek'le karşılaşan homojen bir kadın' bütünlüğüne sahip değiliz, ama cinsiyet farklılığının her zaman çok çeşitli yollarla inşa edildiği ve tâbiyete karşı mücadelenin özgün ve ayırt edici biçimlerde tasavvur edilmek zorunda olduğu toplumsal ilişkilere dair bir çokluğa sahibiz. Özcü kimlikler bir kez sorgulanmaya başlandıktan sonra, eşitler olarak tanınmaları için kadınların erkeklere özdeş hale getirilmesinin gerekip gerekmediğini ya da eşitlik pahasına farklılıklarını ileri sürmenin gerekli olup olmadığını sormak anlamsız görünür.[3]

---

[3] Eşitlik -farklılık ikilemine ilişkin burada savunduğum sorunsala benzer bir sorunsaldan esinlenen ilginç bir eleştiri için bkz: Joan Scott, *Gender and The Politics of History*, New York 1988, IV. Bölüm. Feministler arasında özcülük eleştirisi ilk olarak sekiz yıl süren (1978-1986) varlığı boyunca feminist teoriye çok değerli katkılar yapan *mlf* dergisi tarafından geliştirilmişti. Bu çalışmanın henüz aşılamamış olduğunu ve Parveen Adams tarafından yazılan makaleler kadar başyazıların da halen özcü karşıtı duruşa ilişkin en güçlü ifadeleri temsil ettiğini düşünüyorum. *mlf*'nin on iki baskısından seçilen en iyi makaleler Parveen Adams and Elisabeth Cowie, der., *The Women In Question*, Cambridge, Mass and London 1990. adlı eserde yayınlanmıştır.

Yurttaşlık ve Feminist Siyaset

Sonuç olarak feminist bir siyasetin ne olması gerektiğine ilişkin soru, tümüyle farklı terimlerle sorulmak zorundadır. Şimdiye kadar çok sayıda feminist, feminizmin ya kadınların çıkarlarını ifade edebilecek özgün talepleri ya da demokratik siyasete model olması gereken unsurlar arasında, kadına özgü değerler arayışının demokratik siyasete yapabileceği katkı ile ilgilendi. Liberal feministler, kadınları eşit yurttaşlar haline getirmek ve kadınlara yönelik geniş bir yeni haklar alanı için kavga etmektedir, ancak bunu liberalizmin hâkim yurttaşlık ve siyaset modellerine karşı gelmeden yapmaktadırlar. Liberal feministlerin görüşü, mevcut siyaset kavramının eril bir kavram olduğunu ve kadınların düşüncelerinin bu tür bir çerçeveye uyamayacağını ileri süren diğer feministler tarafından eleştirilmiştir. Carol Gilligan'ı izleyen bu feministler, eril ve liberal 'adalet etiği'ne karşı feminist bir 'bakım etiği' ileri sürmektedirler. Bunlar, liberal bireyci değerlere karşı kadınların kadın *olarak* deneyimine, yani ailenin özel alanındaki annelik ve ev bakımı deneyimine dayalı bir değerler dizisini savunurlar. Bunlar liberalizmi, modern yurttaşlığı erkeklerle tanımlanan kamusal bir alan olarak inşa etmesi ve kadınları özel alana indirgeyerek dışlaması dolayısıyla suçlarlar. Bu görüşe göre feministler, özgün sevgi, bakım değerleri ile gereksinimler ve arkadaşlık değerlerinin tanınmasıyla yönlendirilen bir siyaset biçimi için çaba göstermelidir. Liberal siyasete kadına özgü değerlere dayalı bir alternatif sunma çabalarının en açıklarından biri, esasen Sara Ruddick ve Jean Bethke Elshtain tarafından sunulan 'Anneliğe Özgü Düşünme' ve 'Toplumsal Feminizm'de bulunabilir.[4] Bunlar feminist siyasetin 'anneler olarak kadın' kimliğine ve ailenin özel alanına ayrıcalık tanıması gerektiğini ileri sürerler. Elshtain'e göre 'aile, en derin ve en titreşimli insanî bağların, en sürekli ümitlerin, en inatçı

[4] Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, New York 1989; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton 1981.

çatışmaların yeri olarak kalmaya devam eder.'[5] Elshtain yeni bir siyasal ahlâkı liberal bireyciliğin yerine ikâme etmek için bakmamız gereken yerin aile olduğunu düşünür. Kadınların anneler olarak özel alandaki deneyimi çerçevesinde yurttaş etkinliğine uygun yeni bir model bulunabileceğini söyler. Maternalistler [*anneliğe özgü*], adalete ilişkin soyut bakış açısına ve 'genelleştirilmiş öteki'ne dayanan erkeklere ait kamusal liberal siyaseti terk etmemizi ve bunun yerine aileye özgü olan sevgi ve samimiyet erdemlerine ve 'somut öteki'ne dayanan feminist bir özel alan siyaseti koymamızı isterler.

Bu tür bir yaklaşımın mükemmel bir eleştirisi, demokratik değerler ve demokratik siyasete analık yapan maternal düşünce ve toplumsal pratiği ilişkilendiren Elshtain'a ait argümanın yanlışlığını ispatlayan Mary Dietz[6] tarafından yapılmıştır. Dietz, anneliğe özgü erdemlerin, özgün ve ayrıksı bir etkinlikten ortaya çıkmaları ve bu etkinlikle ilişkili olmalarından ötürü siyasal olamayacaklarını ileri sürer. Bu erdemler, anne ile çocuk arasında, kişisel, dışlayıcı ve özel bir etkinliği de içeren eşitsiz bir ilişkinin ifadesidir. Demokratik yurttaşlık ise, bu ilişkinin tam tersine kolektif, kapsayıcı ve genelleşmiş olmalıdır. Demokrasi, bireylerin içinde eşitler olmayı amaçladıkları bir durum olduğundan, anne-çocuk ilişkisi yurttaşlığa uygun bir model değildir.

Farklı bir feminist liberal yurttaşlık eleştirisi Carola Pateman tarafından yapılmıştır.[7] Bu eleştiri daha karmaşıktır, ama 'Maternal Düşünce' ile ortak özelliklere sahiptir. Pateman'ın tarzı, vur-

[5] Jean Bethke Elshtain, 'On "The Family Crisis"', Democracy, Cilt. 3, no. 1, s. 138.

[6] Mary G. Dietz, 'Citizenship with a Feminist Face. The Problem with Maternal Thinking', *Political Theory*, cilt. 13, no. 1February 1985.

[7] Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford 1988, *The Disorder of Women*, Cambridge 1989 ve ayrıca özellikle aşağıdakiler olmak üzere üzerinde duracağım çok sayıdaki yayınlanmamış makale: 'Removing Obstacles to Democracy: The case of Patriarchy'; 'Feminism and Participatory Democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship'; 'Women's Citizenship: Equality, Difference, Subordination'.

gunun anne/çocuk ilişkisi üzerine değil, ama erkek/kadın antagonizması üzerine üzerine yapılmış olması nedeniyle radikal feminizmin izlerini taşır. Pateman'a göre yurttaşlık, ataerkil bir kategoridir: 'yurttaş'ın kim olduğu, yurttaşın ne yaptığı ve yurttaşın içinde eylemde bulunduğu alan erkeksi görünümde inşa edilmiştir. Hâlihazırda liberal demokrasilerin yurttaşları olmalarına rağmen, kadınların nitelikleri ve yüklendikleri sorumluluk değerinin altında bulunan ve ataerkil iktidar yapısı içinde kazanılan biçimsel bir yurttaşlıktır. Ayrıca, kadınların ayrıksı yeteneklerinin kamusal yurttaşlık dünyasıyla bütünleşmesi için yapılan çağrı Pateman'ın 'Wollstonecraft* ikilemi' olarak adlandırdığı şeyle karşılaşır: Kadınların ayrıksı özelliklerinin, yeteneklerinin ve etkinliklerinin yurttaşlığa katkı yapmak anlamında ifade edilmesi ve değerlendirilmesi konusunda ısrar edilmesiyle ortaya çıkan farklılık, kesinlikle ataerkil yurttaşlığın dışladığı şey olarak imkânsızı istemek anlamındaki bu taleptir. Şâyet bu durum, kadın erkek eşitliği talebi ise, kadınların erkekler gibi olmaları gerektiğini ima eden ataerkil yurttaşlık kavramının ta kendisinin de kabulüdür.

Pateman bu ikilemin çözümünü, kadınları vücutları ve sembolize ettiği her şeyle birlikte kadınlar *olarak* kabul eden 'cinsiyet yönünden farklılaştırılmış' yurttaşlık kavramının geliştirilmesinde görür. Pateman'a göre, 'cinsiyet yönünden farklılaştırılmış' olan bu yurttaşlık kavramının geliştirilmesi, erkeğin yoksun olduğu yeteneğe siyasal önem verilmesini gerektirir: Yaşam yaratma, yani *anneliğe* siyasal önem verilmesini gerektirir. Pateman yurttaşlığın tanımlanmasında genellikle yurttaşlığın nihai testi olarak düşünülen bir erkeğin ülkesi için savaşma ve ölme istekliliği gibi kadının bu yeteneğine eşit siyasal önem bahşedilmesi gerektiğini açıklar. Pateman, ya cinslerin ayrılığının ya da benzerliğinin değerlendirildiği geleneksel ataerkil alternatif duruş tarzının üstesinden, kadın

* Mary Wollstonecraft, kadınların toplumsal ve eğitim açısından eşitliğini tutkulu biçimde savunan İngiliz yazar. Aynı zamanda *Frankestein*'ın da yazarı.– *ç.n.*

sorununda yeni bir duruş tarzıyla gelinmesine ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Bu da, hem kadınlığın özgünlüğünü hem de erkekler ve kadınların ortak insanîliğini tanıyan bir yurttaşlık kavramı aracılığıyla yapılabilir. 'Medenî eşitlik bağlamındaki cinsiyet farklılığına gerekli ağırlığı veren bu türden bir görüş, bizim cisimleşmiş varlığımızdan ve özel ile kamusal arasındaki ataerkil bölünmeden soyutlanan üniter (yani erkeksi) birey kavramının reddini gerektirir.'[8] Feministlerin amaçlaması gereken, 'kadınları medenî bir eşitlik ve etkin yurttaşlık bağlamında kadınlar *olarak*'[9] kapsayan, cinsiyet bakımından ayrışmış bir bireysellik ve yurttaşlık kavramının geliştirilmesidir.

Pateman'ın toplum sözleşmesi teorisyenlerinin ataerkil eğilimlerine ve liberal bireyin erkek görünümüne göre inşa edilen yönteme dair ilginç yaklaşımları vardır. Ancak çözümünün tatmin edici olmadığını düşünüyorum. Pateman, cinsiyet farklılığının inşa edildiği bütün tarihsel şartlara yaptığı göndermelere rağmen, kadınları hâlâ kadınlar *olarak*'a karşılık gelen belirli türdeki bir özü koyutlar. Gerçekten de annelikle birlikte kadın *olarak* kadının özdeşleştirilmesine dayanan kadınlık kalıntısının özgünlüğünü kabullenen ayrışık bir yurttaşlık önerir. Ona göre, iki yurttaşlık biçimiyle ifade edilmesi gereken iki temel bireysellik tipi vardır: Erkekler *olarak* erkekler ve kadınlar *olarak* kadınlar. Ona göre sorun, erkek modeline dayanan 'birey' kategorisinin evrensel bir bireysellik biçimi olarak sunulmasıdır. Feministler cinsiyet bakımından ayrışmış iki evrensellik tarzının varlığını ileri sürerek yanlış evrenselliği gözler önüne sermelidirler; bu, 'Wollstonecraft ikilemi'ni çözmenin ve 'ötekileştirme' ve 'aynılaştırma'yla ilişkili ataerkil seçeneklerden kaçmanın tek yoludur.

Modern birey kategorisinin bütün öznellikleri ve farklılıkları 'özel'e indirgeyen evrenselci, homojen bir 'kamusal'ı şart koşan

[8] Carole Pateman, Feminism and Participatory Democracy' Amerikan Felsefe Derneği Toplantısına sunulmuş yayınlanmamış makale, St Louis, Missouri, May, 1986, s. 24.

[9] A.g.e., s.26.

yöntemle inşa edildiği ve bunun kadınlar açısından son derece olumsuz sonuçlar taşıdığı konusunda Pateman'la hemfikirim. Ancak bunun çaresinin bu kategoriyi cinsiyet açısından farklılaştırılmış, 'iki cinsli' bir birey kavramı ile ikâme etmek ve kadınların sözde özgün görevlerini yurttaşlık tanımına sokmak olduğuna kesinlikle inanmıyorum. Bana öyle geliyor ki bu tür bir çözüm, bizatihi Pateman'ın karşı çıkmak istediği sorunsalın tuzağına düşürülmüş olarak kalır. Pateman, kamusal ve özel arasındaki ayrımın modern ataerkilliğin kurucu momenti olduğunu kabul eder, çünkü 'özel ve kamusal ayrımı doğal tâbiyet dünyası olarak, yani kadınların geleneksel ilişkiler ve bireyler dünyasından, yani erkeklerden ayrılmasıdır. Doğanın kadınsı özel dünyası, tikellik, ayrışma, eşitsizlik, duygu, sevgi ve kan bağları, geleneğin kamusal, evrensel – ve eril – âleminden, medenî eşitlik ve özgürlükten, akıldan, rıza ve sözleşmeden ayrılır.'[10] Dolayısıyla yurttaşlığın anti tezleri olarak sunulan doğum ve annelik, 'kamusal'ın parçası olamayan ve zorunlulukla ayrık bir alanda kalan doğal nitelikteki her şeyin sembolü olmuştur. Pateman anneliğin siyasal değerini ileri sürerek bu ayrımın üstesinden gelmeyi ve ataerkil yurttaşlık kavramı ile özel ve kamusal yaşamın yapı çözümüne katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Ancak özcülüğünün sonucu olarak hiçbir zaman erkek/kadın karşıtlığının kendisinin yapı çözümünü yapmaz. Bu sonuca ulaşmanın nedeni maternalistler gibi, demokratik siyasetin ne olması gerektiği konusunda feminizm aracılığıyla bilinen elverişli kavramın önerilmesidir. Pateman'ın tıpkı maternalistler gibi feminizmin yol gösterdiği demokratik bir siyasetin ne olması gerektiğine ilişkin yetersiz bir kavramlaştırma önererek sona varmasının nedenidir. Bu nedenle de Pateman 'siyasal teorinin ve pratiğin en derin ve karmaşık sorununun, insan varlıklarının erkeksi ve kadınsı bireyselliğin siyasal yaşamla tam olarak bütünleşebilmesi olduğunu'[11] ileri sürebilir.

[10] Carole Pateman, Feminism and Participatory Democracy', s. 7-8.
[11] Carole Pateman, *The Disorder of Women*, s. 53.

Benim görüşüm oldukça farklıdır. Modern yurttaş kavramındaki sınırlılıklarını çaresi, cinsiyetle ilişkili farklılıkların siyasal açıdan tanımlanması değil, fakat cinsiyet farklılıklarının fiilen ilişkisiz kalacağı yeni bir yurttaşlık kavramının inşa edilmesidir. Bu hiç kuşkusuz benim daha önceden savunmuş olduğum türden bir toplumsal fail kavramını gerektirir: Toplumsal failin, içinde kayıtlı bulunduğu toplumsal ilişkiler çoğulluğuna karşılık gelen bir özne pozisyonları grubuna eklemlenmesine karşılık gelen bir toplumsal fail. Bu çoğulluk, aralarında zorunlu ilişki bulunmayan ama sadece olumsal ve kararsız eklemlenme biçimlerine sahip belirli söylemler içinde inşa edilir. Toplumsal ilişkiler bütünlüğündeki cinsiyet farklılığının herhangi bir nedeni yoktur. Hiç kuşku yok ki bugün kadının ve erkeğin (farklı) inşa edilen ve çok sayıda alanda geçerli ayrımlardan biri olarak erkek/dişi ayrımı, varlığını çok sayıda farklı pratik, söylem ve kurumda sürdürür. Ancak bunun genel durum olarak kalmasının herhangi bir nedeni yoktur ve biz cinsiyet farklılığının toplumsal ilişkinin birçok biçiminde köklenen mevcudiyetiyle ilişkisini kopardığını tahayyül edebiliriz. Bu gerçekten de çeşitli biçimlerde yürütülen feminist mücadelelerin de hedefidir.

Geçerli bir ayrım olan cinsiyet farklılığının tümüyle ortadan kalkması lehine konuşuyor değilim; erkek ve kadın arasındaki eşitliğin cinsiyet açısından tarafsız toplumsal ilişkileri gerektirdiğini de söylemiyorum, çünkü gayet açıktır ki birçok durumda erkeğe ve kadına karşı eşit muamelede bulunmak, aslında onlara farklı biçimlerde muamele etmek anlamını taşır. Benim tezim, cinsiyet farklılığının siyaset alanında ve yurttaşlık söz konusu olduğunda geçerli bir ayrım olmaması gerektiğidir. Liberal ve erkek olan modern yurttaşlık kavramını eleştirmek konusunda Pateman'la hemfikirim. Ancak, radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesinin gereksinim duyduğu şeyin, erkek ve kadının – her ikisinin de – özgün görevlerinin eşit olarak değerlendirildiği ve cinsiyet açısından farklılaşmış bir model yerine, yurttaşlığın ve demokratik

siyasal cemaat üyeliğinin anlamına dair farklı bir kavramlaştırmaya inanıyorum.

Radikal Demokratik Bir Yurttaş Kavramı

Liberal yurttaş kavramındaki sorunlar, sadece kadına ilişkin olanlarla sınırlı değildir, dolayısıyla feministler, kendilerini bunların tümüyle ilgilenmesi gereken radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesine adadı. Bütün bireylerin özgür ve eşit doğdukları iddiasına dayalı evrensel yurttaşlık nosyonunun formüle edilmesine katkıda bulunan liberalizm, aynı zamanda yurttaşlığı, bireyin devlete karşı elinde tuttuğu hakları gösteren, sade ve yasal bir statüye indirgemiştir. Bu hakların kullanılma biçimi, hak sahipleri yasayı ihlal etmediği ya da diğerlerinin haklarına müdahale etmediği sürece önemsizdir. Eşit kişilerden oluşan bir cemaatteki kamusal ruh, yurttaş etkinliği ve siyasal katılma, liberal düşünürlerin çoğuna yabancıdır. Bundan başka, modern kamusal yurttaşlık alanı, bölünme ve antagonizmanın tanınmasını engelleyerek bütün öznellikleri ve farklılıkları özel alana indirgeyen evrenselci ve rasyonel bir tarzda inşa edilmişti. Kamu/özel ayrımı bireysel özgürlüğün ileri sürülmesinde temel önemde olduğu kadar, bundan dolayı güçlü bir dışlama ilkesi olarak da etkin oldu. Gerçekten de bu ayrım, özel ve eve ilişkinlik arasındaki özdeşlik aracılığıyla kadının tâbileştirilmesinde önemli bir rol oynadı. Son zamanlarda bireyin bağımsız istek ve arzularını önceleyen, ortak iyi nosyonu ve yurttaşın siyasal katılım değerini vurgulayan bazı feministlerle, liberalizmin çeşitli eleştirmenleri geleneksel yurttaş cumhuriyetine farklı ilgi göstermişlerdir. Bununla birlikte feministlerin, muvcut durumdaki tipik cemaatçi siyasetin, birçok ezilen grubun mücadelesi karşısında içerdiği tehlikeli potansiyelin ve bu yaklaşımdaki sınırlılıkların farkına varması gerekir. Özsel ortak iyi nosyonu ve paylaşılan ortak değerler konsundaki cemaatçi ayak direme, modern demokrasinin kurucusu olan ve benim demokratik devri-

mi derinleştirmek ve mevcut demokratik talepler çoğulluğunu yerleştirmek için zorunlu olduğunu düşündüğüm çoğulculukla bağdaşmaz niteliktedir. Kamusal/özel ayrımının liberal inşasında karşılaşılan sorunlar, bu yaklaşımın dışlanmasıyla değil, ama yalnızca bu yaklaşımın daha uygun bir yöntemle yeniden formüle edilmesiyle çözülecektir. Bununla birlikte hak nosyonunda siyasal bir cemaate aidiyetin ve daha etkin bir siyasal katılım algısının tamamlanabilir olmasına rağmen, modern yurttaş kavramının merkezî birliğinin de kabul edilmesi gerekir.[12]

İleri sürmek istediğim yurttaşlık görüşü, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin ihtiyaç duyduğu görüşlerden biri olarak, modern çoğulcu demokrasinin siyasal ilkeleriyle özdeşleştirilmeye dayanan, yani herkes için eşitlik ve özgürlük iddiasından oluşan bir siyasal kimlik biçimidir. Yurttaşlık, çok sayıda farklı işle uğraşan ve farklı iyi kavramlarına sahip olan ama bir dizi verili etik-siyasal değere dair yoruma ortak özdeşlikleri yoluyla bağlanan kişilerin ortak siyasal kimlikleri olacaktır. Yurttaşlık, ne liberalizmde olduğu gibi sadece diğerleri arasındaki tek kimliği ifade eder ne de yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikte olduğu gibi diğerlerinin tümünü bastıran hâkim bir kimliktir. Bunun yerine, bir özgün bağlılıklar çoğulluğuna ve bireysel özgürlüğe saygıya olanak tanıyan, toplumsal failin farklı özne pozisyonlarını etkileyen eklemleyici bir ilkedir. Bu görüşte kamusal/özel ayrımı terk edilmez, ama farklı bir yöntemle yeniden inşa edilir. Ayrım soyut, ayrık alanlara karşılık gelmez, her durum 'özel' ile 'kamusal arasındaki bir karşılaşmadır. Çünkü her girişim, yurttaşlık ilkeleri tarafından öngörülen kamusal koşullardan bağışık olmamasına rağmen özeldir. İstekler, seçimler ve kararlar özeldir, çünkü bunlar her bir bireyin sorumluluğudur, ama yerine getirilmeleri kamusaldır. Çünkü rejimdeki yurttaş ilişkilerinin 'gramer'ini üreten etik-

[12] Liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışmayı bu kitaptaki 'American Liberalism and its Communitarian Critics' adlı makalemde daha ayrıntılı olarak inceledim.

siyasal ilkelerin özel algılanışıyla belirginleştirilen koşullara uygun olmak zorundadır.[13]

Yurttaşlığın kullanılmasının modern demokrasinin etik-siyasal ilkeleriyle özdeşleşmekten ibaret olduğu görüşünü taşıyorsak, bu ilkelerin yorumlanma sayısı kadar yurttaşlık biçimi olduğunu ve ayrıca, radikal demokratik yorumun bunlardan sadece birini içerdiğine dair kabulün vurgulanması önemlidir. Şâyet özgürlük ve eşitlik ilkeleri uygulanacaksa, radikal demokrat yorum, tahakküm şartlarını içeren çok sayıda toplumsal ilişkiye karşı çıkılması gerekliliğine vurgu yapacaktır. Bu yorum, demokrasinin genişlemesi ve radikalleşmesi için mücadele eden farklı grupların ortak kaygıyı ortaklaşa kabul ettiklerini gösterir. Bunun kadınlar, çalışanlar, siyahlar, eşcinseller, çevreciler ve diğer 'yeni toplumsal hareketler' gibi çeşitli bağlılıklar içinde kurulmuş demokratik taleplerin eklemlenmesine neden olması gerekir. Amaç radikal demokratik yurttaşlar olarak bir 'biz'in, demokratik *denklik* ilkesi aracılığıyla eklemlenmiş siyasal bir kimliğin inşasıdır. Bu tür bir denklik ilişkisinin *farklılığı* – basit olabilen kimliği – dışlamadığını vurgulamak zorunludur. Bu farklılıklardan her birinin diğerinin yerine ikame edilebilmesi, demokratik farklılıkları bugüne kadar inkar eden güçlere ya da söylemlere muhalefet etme ölçüsünde olanaklıdır.

Burada önermekte olduğum görüş, hem liberal görüşten hem de yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik görüşünden açıkça farklıdır. Bu görüş, cinsiyetçi bir yurttaşlık kavramı olmadığı gibi nötr bir kavram da değildir. Bu görüş, 'biz'e ilişkin her bir tanımın bir 'sınır'la sınırlanmasını ve 'onlar'ın belirlenişini ima ettiğini kabul eder. 'Biz' tanımı, ardından gelen farklılık ve çatışma bağlamında oluşur. Radikal demokrat yaklaşım, ortak iyi fikrini dışlayan liberalizmin ve ortak iyi fikrini cisimleştiren yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğin tersine, ortak iyi kavramını yurttaşlar olarak eylem-

[13] Burada sunduğum yurttaşlık kavramı bu kitaptaki 'Democratic Citizenship and the Political Community' adlı makalemde daha tam olarak geliştirilir.

de bulunduğumuzda sürekli olarak başvurmamız gereken, ama hiçbir zaman ulaşılamayan bir 'ufuk noktası' olarak görür. Ortak iyi, bir taraftan 'toplumsal bir sanal' olarak, yani tam tasarımın gerçekleştirilmesine dair olanaksızlığın sınırlarının çizildiği alanda, herhangi bir tasarım olasılığının koşulu olarak bir ufka atfetdilen rolü üstlenir. Diğer taraftan Wittgenstein'ın ardından giderek göstermiş olduğum modern demokrasinin etik-siyasal ilkeleriyle, yani özgürlük ve eşitlikle uyum sağlayan bir 'davranış grameri'ni belirler. Ancak bu ilkelerin rekabet halindeki çok sayıda yoruma açık olması, aynı zamanda tümüyle kapsayıcı olan bir siyasal cemaatin hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğinin kabul edilmesini de gerektirir. Her zaman için bir 'kurucu dışsal', cemaatin bizzat kendisinin varlık koşulu olan bir dışsal olacaktır. Bir 'onlar' olmadan bir 'biz'in olamayacağı ve bütün konsensüs biçimlerinin zorunlu olarak dışlama eyleminde temellendiği bir kez kabul edildikten sonra, konu artık antagonizmanın, bölünmenin ve çatışmanın ortadan kalkacağı ve tümüyle kapsayıcı bir cemaatin yaratılması olamaz. Dolayısıyla demokrasinin tam olarak gerçekleşmesinin olanaksızlığını kabullenmek zorunda kalırız.

Bu tür bir radikal demokratik yurttaşlık, açıkça Carole Pateman'ın 'cinsiyete göre farklılaşmış' yurttaşlık görüşü ile çatışma halinde olmakla kalmayıp aynı zamanda liberal yurttaşlık kavramına alternatif önerme amacıyla geliştirilen bir başka feminist girişimle, Iris Young tarafından ileri sürülen 'farklılaşmış grup' ifadesindeki yurttaşlık fikriyle de çatışma halindedir.[14] Pateman gibi Young da modern yurttaşlığın, kamusalı homojenlik ve evrensellik âlemi olarak sunan ve farklılığı özel alana havale eden 'kamusal' ile 'özel' ayrımı üzerine inşa edildiğini ileri sürer. Ancak Young, bu dışlamanın sadece kadınları değil, ama etnik köken, ırk,

[14] Iris Marion Young, 'Impartiality and the Civic Public', in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, der., *Feminism as Critique*, Minneapolis 1987; 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', in *Ethics*, 99, January 1989.

yaş, sakatlık vb. farklılıklara dayalı çok sayıda başka grubu da etkilediği konusunda ısrarcıdır. Young'a göre can alıcı sorun, kamusal yurttaşlık âleminin genel bir iradeyi, yurttaşların ortaklaşa sahip oldukları ve farklılıklarını aştıkları bir bakış açısı olarak sunulmasıdır. Young'ın görüşü, varsayılan bir ortak iyiyi ya da genel çıkarı tartışırken, yurttaşların tikel grup bağlılıkları ve gereksinimleriyle ilgili olarak düzende bıraktıkları izlerin kamusal yaşamda, kamusal bir alanın kuruluşunu gerektirmeyecek biçimde yeniden siyasallaştırılması lehinedir. Bunun yerine baskı altında bulunan ya da mağdur olan kurucu grupların ayrık seslerinin ve bakış açılarının etkin temsilîyetinin tanınması için mekanizmalar sağlayan 'heterojen bir kamusal' yaratılmasını önerir. Bu tür bir proje konusundaki olanakların tarafsızlığını ve evrenselliğini iddia etmeyen, duygulanım ve istek nedenine karşı olmayan normatif bir neden arar. Ona göre Habermas'ın iletişimsel etiği, bütün sınırlılıklarına rağmen, meselenin formüle edilmesinde çok önemli bir katkı sunabilir.

Kadınların maruz kaldıkları baskı biçimleri dışındaki baskı biçimlerinin dikkate alınmasına yönelik çabaları konusunda Young'a katılmakla birlikte, 'farklılaşmış grup yurttaşlık'ı çözümünü oldukça sorunlu buluyorum. Her şeyden önce onun kapsayıcı kimlikler ve yaşam biçimleriyle özdeşleştirdiği grup nosyonu, Doğuştan Amerikalılar gibi gruplar bakımından anlamlı olabilir, ancak kadınlar, yaşlılar, engelliler vs. gibi, taleplerini dikkate almak istediği çok sayıda başka grubun tanımında tümüyle yetersizdir. Nihayetinde özcü bir grup nosyonuna sahip olan Young, bütün itirazlarına rağmen, eleştirdiği çıkar grubu çoğulculuğundan neden çok farklı olmadığını açıklar: gruplar çıkarlarıyla ve önceden tanımlanmış kimlikleriyle birlikte vardır, dolayısıyla siyaset, yeni kimliklerin inşa edilmesi değil, çeşitli parçaların taleplerinin herkes tarafından kabul edilebilir bir tarzda karşılanmasının çarelerine ilişkindir. Aslında Young'un görüşünün, grupları bencil grup çıkarları uğruna savaşanlar olarak değil, ama adalet için sa-

vaşanlar olarak kabul eden ve tartışmadaki vurguyu kamusallığa kaydıran Habermasçı versiyondaki çıkar grubu çoğulculuğuna yakın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Young'un çalışmasında siyaset, hâlâ daha önceden inşa edilmiş çıkarlar ve kimliklerle ilgilenen bir süreç olarak kavranırken, benim savunduğum yaklaşımdaki radikal demokratik yurttaşlığın amacı, eşitlikçi yeni toplumsal ilişkiler, pratikler ve kurumlar aracılığıyla eklemlenmiş yeni bir hegemonyanın kurulması için gerekli koşulların yaratılacağı, ortak bir siyasal kimliğin inşa edilmesidir. Bu inşa, mevcut özne pozisyonlarının dönüşümü olmaksızın başarılamaz. Bu da, Young'un önerdiği gökkuşağı koalisyonu modelinin, sadece radikal demokratik bir siyasetin uygulanmasına doğru atılmış bir ilk adım olarak görülme nedenidir. Bu model gerçekten de bastırılmış farklı gruplar arasındaki diyalog için çok sayıda fırsat yaratabilecektir, ama bu grupların taleplerinin demokratik eşdeğerlik ilkesi etrafında eklemlenebilmesi için yeni kimliklerin yaratılmasına gerek vardır. Bu taleplerin çoğu, mevcut hallerinde birbirine karşıttır ve bunların birbirine yakınlaşması basitçe özgür ve çarpıtılmamış iletişimin değil, ancak siyasal hegemonik bir eklemlenme sürecinin sonucunda oluşabilir.

Feminist Siyaset ve Radikal Demokrasi

Başlangıçta gösterdiğim gibi, kadınların kadın *olarak* varlığı bir kez sorgulamaya alındıktan sonra, feministler arasında, feminist bir siyaseti temellendirme olasılığı konusuna büyük bir ilgi oluşmuştur. Özgün kimliğiyle ve tanımlanabilir çıkarlarıyla birlikte varolan kadınsı bir özne düşüncesini terk etmenin, siyaset olarak feminizmin altındaki desteğin çekilmesi anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Kate Soper'e göre 'başka herhangi bir siyaset gibi feminizm de, her zaman bir biraraya gelişi, muhtemelen birbirleriyle *ayrılıkları* ve "ortak neden" olarak kadınlıkları dışındaki bir nedenle çok az bağlantılı olan kadınların, kız kardeşliğine ve daya-

nışmasına dayalı bir hareketi ima etmiştir. Bu aynılığın kendisine, kadınlığın "mevcut" olmadığı, özel durumlarda özel kadınlar hariç olmak üzere "kadın" teriminin hâlihazırda hiçbir şey ifade etmediği ve somut olarak hiçbir şeye karşılık gelmediği temeli üzerinde karşı çıkılacak olursa, erken feminist hareketin temel arzusu olan kadınlar etrafında inşa edilmiş siyasal bir cemaat düşüncesi çöker.'[15]

Benim görüşüme göre, Soper burada iki uç alternatif arasında saçma bir karşıtlık kurar: Ya bazı önsel aidiyetler temeline dayalı olarak daha önceden verili olan bir 'kadınlık' birliği vardır ya da bu inkâr edildiğinde hiçbir birlik biçimi ve feminist siyaset varolamaz. Ancak, kadına ilişkin özcü bir kimliğin ve önceden verili bir birliğin yokluğu, çoklu birlik biçimlerinin ve ortak eylemin inşasını engellemez. Düğüm noktaları inşasının bir sonucu olarak kısmî saplanmalar meydana gelebilir ve 'kadınlar' kategorisi etrafında feminist bir kimlik ve feminist bir mücadele için bir dayanak sağlayan kararsız özdeşlik biçimleri kurulabilir. Soper'de, feminist yazılarda sıklıkla görülen ve özcü bir kimlik eleştirisinin, nasıl olursa olsun zorunlulukla bütün kimlik kavramlarının reddine yol açacağına inanmaktan ibaret olan anti-özcülük karşıtı bir duruşun yol açtığı yanlış anlama biçimi buluruz.[16]

Judith Butler *Cinsiyet Belâsı* [Gender Trouble][17] adlı eserde şunu sorar: 'Ortak bir zemin olarak kimlik, artık feminist bir siyaset söylemini kısıtlamadığında, siyasetin hangi yeni biçimi ortaya çıkar?' Benim yanıtım, feminist siyasetin bu yöntemle tahayyül edilmesinin, baskıya karşı çok sayıda farklı mücadelenin eklem-

[15] Kate Soper, 'Feminism, Humanism and Postmodernism', *Radical Philosophy*, 55, s. 13.

[16] Benzer bir karışıklığı Anna Marie Smith'in *Essentially Speaking* adlı eleştirisinde (*Feminist Review*, no 38, Nisan 1991) gösterdiği gibi özcü bir temel olmadan da bir göstergenin yinelenebileceğini düşünmeyen Diana Fuss'ta da buluruz. Bu Fuss'un farklı bağlamlardan geçen aynı gösterenin tekrarını gerektirdiği sürece yapısalcılığı özcü olarak kabul etmesinin nedenidir.

[17] Judith Butler, Gender Trouble, Feminism and The Subversion of Identity, New York 1990, s. xi

lenmesini amaçlayan demokratik bir siyasete çok daha fazla fırsat sunduğudur. Bunun sonucunda ortaya çıkan şey radikal ve çoğulcu demokrasi projesi olasılığıdır.

Bu tür bir projenin, yeterli düzeyde formüle edilebilmesi, özgün ve katı bir feminist siyasetin temellendirilme girişimi kadar, kadınlar *olarak* bir kadın kimliğine ilişkin özcü düşüncenin de terk edilmesini gerektirir. Feminist siyasetin, kadınlar *olarak* kadınların çıkarlarının peşinden koşmayı tasarlayan ayrık bir siyaset biçimi olarak değil, ama taleplerin daha geniş eklemlenişi bağlamında feminist hedef ve amaçların peşinden koşulması olarak anlaşılması gerekir. Bu hedef ve amaçlar, 'kadın' kategorisinin ikincil konuma itilmesini ifade eden bir tarzda inşa edildiği bütün söylem, pratik ve toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesinde oluşmalıdır. Feminizm bana göre, kadının eşitliği mücadelesidir. Ama bunun ortak bir öz ve kimlikle tanımlanabilen ampirik bir grubun, yani kadınların eşitliğini gerçekleştirecek bir mücadele değil de, daha çok 'kadın' kategorisinin ikincil konuma itilerek inşa edildiği çoklu biçimlere karşı bir mücadele olarak anlaşılması gerekir. Ancak bu feminist hedeflerin içlerinde biçimlenebilecekleri söylemlerin – Marksist, liberal, muhafazakâr, radikal ayrılıkçı, radikal demokratik vs. gibi – çokluğuna göre çok sayıda farklı yoldan inşa edilebileceği gerçeğinin farkında olmak zorundayız. Dolayısıyla zorunlu olarak çok sayıda feminizm vardır ve 'doğru' feminist siyaset biçimini bulmaya yönelik her çabanın terk edilmesi gerekir. Feministlerin siyasette etkin bir kadın eşitliği yaratmanın koşulları üzerinde düşünme sürecine katkı sunabileceklerine inanıyorum. Bu tür bir düşünüş, mevcut siyasal ve teorik söylemlerden etkilenmek durumundadır. Verili feminist söylemin kadınlığın 'gerçek' özüne karşılık gelen bir söylem biçimi olduğunu ispatlamaya çalışmak yerine, bu söylemin kadınların ikincil konuma itiliş biçimlerinin anlaşılma olasılıklarını nasıl genişleteceğini amaçlamak daha uygundur.

Benim buradaki temel argümanım şu olmuştur: Amacı sadece cinsiyete değil, ama çok sayıda toplumsal ilişkide varolan ikincil

konuma itilme biçimlerine karşı mücadele etmek olan ve kendilerini siyasal bir projeye adayan biz feministler için, öznenin farklı söylemler ve özne pozisyonları aracılığıyla nasıl inşa edildiğinin anlaşılmasına olanak tanıyan bir yaklaşım, kimliğimizi – ister sınıf, ister ırk ya da cinsiyet olsun fark etmez – tekil bir pozisyona indirgeyen bir yaklaşımdan daha uygundur. Bu tipteki bir demokratik projeye, içinde iktidar ilişkilerinin inşa edildiği yöntemlerin çeşitliliğini kavramamıza izin veren ve bütün evrenselcilik savlarındaki ve rasyonalizmin doğru özünü bulduğunu söyleyen bütün iddialardaki dışlama biçimlerini açığa çıkarmamıza yardımcı olan bir bakış açısı da, daha çok hizmet eder. Bu nedenle özcülük ve özcülüğün bütün biçimlerinin – hümanizm, rasyonalizm, evrenselcilik – eleştirisi, feminist bir demokratik projenin formüle edilmesinin önünde engel olmak şöyle dursun, aslında bu projenin gerçekleşmesinin koşuludur.

6
Liberal Bir Sosyalizme Doğru

Sosyalizm idealleri, 'fiilen varolan sosyalizm'in çöküşüne rağmen yaşama şansına sahip midir ve bu çöküşün eşitsizliğe karşı mücadele çabalarına vurduğu darbenin üstesinden gelebilir mi? Sınıf mücadelesi retoriği tarafından geçmiş bir çağın hâkimiyetindeki miras olarak sunulan ekonomik demokrasi projesi ve gözden düşen toplumsal adalet düşüncesi, anti-kolektivist dalganın kurbanı olmuştur.

Çoğulcu demokrasinin erdemlerinin tanınması önemli bir başarıdır, ama fiilen 'varolan kapitalist liberal demokrasileri'ni 'tarihin sonu' olarak kabul edecek olsaydık, bu kabul, demokrasi mücadelesinde ciddî bir yenilgi olurdu. Hâlâ demokratikleşme sürecine gereksinim duyan çok sayıda toplumsal ilişki söz konusudur ve solun bugünkü görevi, liberal demokratik rejimin varlığıyla uyumlu bir yöntemle bu işin nasıl yapılabileceğini öngörmektir.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji'de[1] 'radikal ve çoğulcu demokrasi' açısından yeni bir sosyalist proje tanımı önerdik ve bu projeyi, demokrasinin geniş bir toplumsal ilişkiler alanına genişletilmesi olarak tasarladık. Niyetimiz sosyalist hedefleri, çoğulcu bir demokrasi çerçevesine yeniden kaydetmek ve bu hedeflerin siyasal liberalizmin kurumlarıyla eklemlenmelerinin zorunluluğu konusunda ısrar etmekti. Gerçekleşmesi liberal demokratik rejimin ilkelerinden vazgeçilmesini gerektiren ve tümüyle farklı bir

[1] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

toplumsal sistem olarak öngörülen sosyalizm fikrini terk etmeye ihtiyaç varsa, bu ihtiyaç demokrasinin derinleştirilme mücadelesinde bir boyut olarak kavranan sosyalizm hedeflerinin de zorunlu olarak terk edilmesini içermez. Ekonominin demokratikleşmesi süreci olarak anlaşılan sosyalizm, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin zorunlu bir bileşenidir. Dolayısıyla 'liberal sosyalizmi' savunmaya âcil gereksinim vardır ve ben burada bu tür bir bakış açısını ayrıntılı olarak inceleme görevine yardımcı olacak bazı çalışmalara değinmek istiyorum.

Norberto Bobbio ve İtalyan Liberal Sosyalizmi

Norberto Bobbio uzun zamandır liberal kurumların değerinin kabullenilmesi gereksiniminin ve bu kurumları 'gerçek demokrasi' savunucularına karşı savunma zorunluluğunun en ikna edici destekçilerinden biri olmuştur. Bobbio, sosyalist hedeflerin kabul edilebilir bir tarzda, sadece liberal demokrasi çerçevesinde *gerçekleştirilebileceğini* tezini tutarlı olarak işlemiştir. Bobbio'ya göre, liberalizm ve demokrasi birbirlerine karşıt kavramlar değildirler ve zorunlu olarak bir arada ilerlerler, dolayısıyla demokratik sosyalizm, liberal demokratik bir sosyalizm olmaya zorunludur. Şöyle yazar: 'Liberal devlet sadece tarihsel değildir, ama demokratik devletin de meşru öncülüdür. Liberal devlet ve demokratik devlet karşılıklı bağımlılık içindedirler: Liberalizm demokratik iktidarın doğru kullanımı için gerekli özgürlükleri sağlıyorsa, demokrasi de temel özgürlüklerin varlığını ve sürekliliğini garanti eder.'[2]

Bobbio on dokuzuncu yüzyıldan beri John Stuart Mill'in etkisinde olan ve sosyalist fikirlere saygı gösteren İtalyan liberal düşünce geleneğinin önemli bir parçasıdır. Bu gelenek, yirminci yüzyılda Piero Gobetti tarafından çıkarılan *La Rivoluzione Libera-*

[2] Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Cambridge 1987, s. 25.

le [Liberal Devrim] gazetesi ve *Liberal Sosyalizm* [Socialismo Liberale] adlı kitapta, sosyalizmin hedeflerinin liberal yöntemlerle, liberal demokrasinin kurumsal çerçevesi içinde başarılmak zorunda olduğunu savunan Carlo Roselli tarafından kurulan 'Giustizia e Libertà' hareketi etrafında şekillendi. Bu liberal sosyalizm hareketinin amacı, sosyalist hedefleri, liberal demokrasinin anayasacılık, parlamentarizm ve rekabetçi çok partili sistem gibi ilkeleriyle birleştirmekti.[3]

Bobbio, şimdilerde toplumsal adaleti, medenî haklara eklemleyen yeni bir toplumsal sözleşme gerektiğini ileri süren bu türden bir yaklaşımı izler. Bobbio'ya göre, sözleşmecilik etrafındaki mevcut tartışma, demokratik sola önemli müdahalelerde bulunabileceği bir savaş alanı sağlar. Bobbio, 'bu tartışmanın merkezindeki meselenin, aynı kurumsal yapıları kullanan ve su götürmez biçimde bireycileştirilmiş bir toplum kavramından hareket ederek neo-liberallerin yürürlüğe koymak istedikleri toplum sözleşmesi teorisine karşıt – koşulları arasında bölüşüm adaleti ilkesi içeren ve dolayısıyla sosyalizmin teorik ve pratik geleneğiyle uyumlu – bir öneride bulunup bulunamayacağımız'[4] olduğunu düşünür. Bu durumda Bobbio'nun John Rawls'ın meşhur kitabı *Adalet Teorisi* [A Theory of Justice]'nde yaptığı önerilere sempatisini açıklamasının ve Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* [Anarchy, State and Utopia] adlı eserindeki minimal devlet savunusuna cephe almasında da şaşılacak bir yönü yoktur. Bobbio, demokrasi yaşadığı ve bireylerin yeni bir toplum sözleşmesinin koşullarının belirlenmesine ilişkin hakkı ellerinde tuttukları sürece, sadece temel haklarının ve mülkiyetlerinin korunmasıyla ilgilenmeyeceklerini, ama aynı zamanda bölüşüm adaletiyle ilgili bir koşulu da talep edeceklerini düşünür.

Ancak bu tür bir yeni toplum sözleşmesi Bobbio'nun inandığı

[3] Bu hareketin tarihsel geçmişinin iyi bir sunumu Perry Anderson'un şimdi yayınlanan *A Zone of Engagement*, London 1992, adlı kitaptaki 'The Affinities of Norberto Bobbio' adlı makalede yapılmıştır.

[4] A. g. e., s. 127.

gibi modern endüstri toplumlarının büyümeye devam eden yönetilemezliğine bir çözüm getirecek midir? Toplumsal adalet taleplerini, bireysel medenî ve siyasal haklara eklemleyen bir toplum sözleşmesi bugünün karmaşık toplumlarının karşılaştığı sorunları çözebilir mi? Bobbio'nun 'demokrasinin paradoksları' olarak adlandırdığı şeyden kaçınmanın yolu bu mudur? Bu bakış açısı, sorunların nedeni olmasından dolayı, liberal bireyciliğin sorunların çözüm yöntemi olamayacağını savunan cemaatçi liberalizm eleştirmenlerinin bakış açısı değildir. Bu soruları yanıtlamak ve Bobbio'nun önerilerinin yeterliliğini değerlendirmek için, onun demokrasi tanısını ve bunun karmaşık toplumlarda karşılaştığı güçlükleri inceleme gereği duyuyoruz.

Bobbio'nun Demokrasi Kavramı

Bobbio '*kimin* kolektif kararlar almaya yetkilendirildiğini ve *hangi* yöntemlerin uygulanması gerektiğini saptayan (birincil ya da temel) bir dizi kuralla nitelenen' bir yönetim biçimini içeren 'demokrasinin minimal tanımı' olarak adlandırdığı şeyi benimsememiz gerektiğine tekrar tekrar vurgu yapar.[5] Bu 'oyunun kuralları', toplumun tümünü etkileyen kararlarda, yurttaşlar çoğunluğunun en geniş katılımını kolaylaştırmak ve güvenceye almak için düzenlenmiştir. Bu kuralların bazılarının işlevi, genel irade ile kastedilen şeyi kurmaktır. Bu kurallar, kimin oy kullanma hakkına sahip olduğunu belirler, bütün yurttaşların oylarının eşit ağırlığa sahip olmasını güvence altına alır ve hangi tip kolektif kararların yürürlüğe konacağını belirginleştirir. Ancak bu üç kurala ek olarak seçme özgürlüğünün kullanılmasının gerçek bir kullanım olabilmesi için, yerine getirilmesi gereken koşullara işaret eden başka kurallar da vardır. İlk olarak demokratik sistem de, birbiriyle rekabet eden örgütlü bir siyasal gruplaşmalar çoğulluğunun garantilemek zorunda olduğu çoğulculuk ilkesi bulunmaktadır, ikinci

[5] A. g. e., s. 24.

olarak sırası geldiğinde oy kullananların seçenekler arasında seçim yapabilmesi ve son olarak da azınlığın periyodik seçimlerin düzenlenmesi yoluyla bir çoğunluk olma hakkı, garanti altına alınmalıdır.

Bobbio bu durumda, eşitlik idealini vurgulayan ve demokratik yönetimin hedefi olarak sunulan özsel etik demokrasi tanımından ziyade, yöntemsel ya da hukuksal-kurumsal demokrasi tanımına ayrıcalık vermeyi seçer. Bobbio demokrasi açısından en önemli sorunun 'kim yönetir?' sorusu değil, ama 'Nasıl yönetirler?' sorusu olduğuna ve bir yönetim biçimi olarak demokrasinin iktidarın yukarıdan dayatılmak yerine aşağıdan geldiği bir yer olduğuna inanır. Dolayısıyla, temsilî demokrasiyi modern karmaşık toplumlarımız için tek yeterli yönetim olarak savunan Bobbio, bazı radikal demokratlar tarafından yapılan doğrudan demokrasi çağrılarını dışlar.

Demokrasiyi liberalizmle uyumlu hale getirmek Bobbio'nun temel düşüncelerinden biridir ve bu onun birçok seçiminin nedenini kesinlikle açıklar. Örneğin 'ideal, eşitlikçi yönünü değil de, görmüş olduğumuz gibi halk egemenliğine eşdeğer siyasal bir formülü içeren yönünü akılda tutmak koşuluyla demokrasinin liberalizmin doğal gelişimi olarak görülebileceğini'[6] belirtir. Ona göre yaşamsal bağ, demokratik oyunun kurucusu olan iki kural dizisi arasındaki eklemlenmede yatar. Yukarıda gösterildiği gibi, Bobbio'nun bir siyasal sistemin demokratik adlandırılabilmesinde zorunlu kabul ettiği, altı yöntemsel kuraldan biri olan oy hakkının kullanılabilmesi için gereken koşullardan bazılarının, gerçek seçenekler arasında yer alan özgür bir seçeneği içermesi gerekir. Bobbio, bu tür bir zorunluluğun gerektirdiği temel hakları, yani düşünce, ifade, konuşma, toplanma, örgütlenme, vs. özgürlüklerini sadece liberal bir devletin garanti edebileceğini açıklar. Bu bakımdan temel hakların, kelimenin tam anlamıyla *Rechsstaat* [Anayasal Devlet] doktrininin ya da hukuk devletinin, yani iktidarını sa-

[6] Norberto Bobbio, *Liberalism & Democracy*, London 1990, s. 37.

dece *sub lege* [yasalar altında] kullanmakla kalmayan, ama bu iktidarı, bireyin 'dokunulmaz' kabul edilen haklarının, anayasal tanınmasından türetilen sınırlar dâhilinde kullanan devletin doğmasına neden olduğu için, başlangıcından itibaren liberal devletin üzerine temellendiği haklar olduğunu söyler. Felsefî temeli ne olursa olsun bu haklar, demokratik bir sistemi niteleyen, temelde prosedürel olan mekanizmaların gereği gibi işlemesinin zorunlu önkoşullarıdırlar. Bu hakları tanıyan anayasa normları, aslında oyunun kuralları değil, oyunun oynanmasına izin veren başlangıç niteliğindeki kurallardır.[7]

Bobbio, demokrasinin mevcut koşulları ve geleceğiyle ilgili olarak demokrasinin iki yönü, yani gerçekleştirilebilecek ilerlemeler ve demokratik toplumların bugün karşılaştıkları güçlükler arasında ayrım yapmayı önerir. Ona göre güçlükler şunlardır: 'Özetle demokrasinin – demokrasiyi kolektif kararlar almada en uygun yöntem anlamında alıyorum – bu dört düşmanı, modern yaşamın geniş ölçekli olması, devlet aygıtının artan bürokratikleşmesi, devletin almak zorunda olduğu kararların giderek teknikleşmesi, sivil toplumun bir yığınlar toplumu olmaya meyletmesidir.'[8]

Yerine getirilmemiş sözler açısından bakıldığında bugün için, demokrasinin kusurları, görünmez iktidarın ve oligarşilerin varlığını sürdürmesi, siyasal yaşamın kahramanı olan bireyin ölümü, özel çıkarların yenilenmiş dinçliği, demokratik katılma için sınırlı bir alan ve eğitimli yurttaşlar yaratma konusundaki başarısızlıktır. Ancak Bobbio, demokrasinin temel önermeleriyle çelişen bir eğilim olarak kabul ettiği görünmez iktidar durumu hariç olmak üzere, diğer sorunların, soyut ilkelerin gerçekliğe uyarlanmasının zorunlu sonuçları arasında değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Doğrudan demokrasinin ihtimal dahilindeki bir çözüm olarak kabulünden ve olanaksızlığından ziyade, işleri daha da kötüleştireceğine inanır.

---

[7] Bobbio, *The Future of Democracy*, s. 25.
[8] Norberto Bobbio, *Which Socialism?*, Cambridge 1987, s. 99.

Şu halde Bobbio tarafından önerilen çare nedir? Gelişmiş modern toplumlarda demokratikleşme sürecini daha ileri götürmek için bir şeyler yapılabilir mi? Bobbio sonuçta kısmen iyimserdir, ama gerçekçi olmamız ve 'doğru bir demokrasi'ye, tümüyle barışık bir topluma, tam bir konsensüse ilişkin bütün beklentileri terk etmemiz gerektiği konusunda ısrarcıdır. Bobbio'nun modern demokrasinin çoğulculukla anlaşmaya varmak zorunda olduğu konusundaki ısrarı, belirli ihtilaf biçimlerinin kaçınılmazlığı anlamına gelir. Konsensüs zorunludur, ama sadece oyunun kurallarına ilişkin olduğu sürece. Bu kuralların uygulanması, demokrasinin sürükleyici gücü olarak değerlendirdiği özerklik mücadelesini sürekli tehdit eden otokrasi ve heteronomiye karşı en iyi güvencelerdir.

Bobbio, doğrudan demokrasi yanılsaması bir kez terk edildiğinde, daha fazla demokrasi için mücadelenin nasıl yapılabileceğini tasavvur etmeye başlayabileceğimizi söyler. Bu mücadele, sadece temsilî demokrasinin toplumsal yaşamın giderek daha fazla alanına yayılması anlamına gelebilir. Temel faktör, yeni bir demokrasi tipinin ortaya çıkışı değil, 'temsilî demokrasi gibi oldukça geleneksel demokrasi biçimlerinin şimdiye kadar hiyerarşik ya da bürokratik örgütler tarafından işgâl edilen yeni alanlara sızdığı bir süreçtir.'[9] Bu da, devletin demokratikleştirilmesinden toplumun demokratikleştirilmesine doğru ilerlememiz gerektiği sonucunu içerir. Amaç, halen demokratik olmayan iktidar merkezleri tarafından işgâl edilen çeşitli alanlara sızmak için otokratik iktidara karşı mücadele etmektir. Bobbio'ya göre toplumun demokratikleştirilmesi, aileden okula kadar, büyük işyerlerinden kamu yönetimine kadar, demokratik biçimde işlemeyen bütün kurumların üstesinden gelmeyi gerektirir. Bobbio şunu açıklar: 'Bugünlerde demokratik gelişmenin bir göstergesine gereksinim duyulursa, bu gösterge, oy hakkına sahip insan sayısıyla değil, ama siyaset dışın-

[9] Bobbio, *The Future of Democracy*, s. 55.

da oy hakkının kullanıldığı bağlam sayısıyla elde edilebilir. Bunu özlü ama etkili bir yöntemle ortaya koymak şunu söylemektir: verili bir ülkede gerçekleştirilen demokratikleşme durumunu değerlendirmek için kullanılan ölçüt, artık "kim"in oy kullandığını saptamak değil, ama oy kullananların "nerede" oy kullanabildiklerini saptamak olmalıdır.'[10]

Çoğulculuk ve Bireycilik

Gördüğümüz gibi Bobbio'ya göre liberal sosyalizm, demokrasinin mevcut kusurlarına, merkezinde toplumsal bir adalet ilkesi bulunan yeni bir toplum sözleşmesi sunarak çözüm bulabilir. Amaç birey ilkesine iktidarın nihai kaynağı olarak başvurarak, toplumsal, siyasal ve medenî hakları güçlü bir bireyci temele yerleştirip birleştirmektir. Bireycilik ise, 'Bireycilik olmaksızın liberalizmin de olamayacağını'[11] ileri süren Bobbio tarafından yaşamsal bir konu olarak sunulur. Bobbio'ya göre liberalizm ile demokrasinin uyumluluğu, her ikisinin de ortak bir başlangıç noktası, yani bireyi paylaşma olgusundan kaynaklanır, dolayısıyla her ikisi de bireyci toplum kavramına dayanırlar. Bobbio'ya göre, modern toplum sözleşmesi düşüncesi, birey ile toplum arasındaki ilişkide Kopernikçi bir Devrimi ifade eder, çünkü bu düşünce, organizmacı ve bütünlükçü bir toplum kavramının sonunu ve bireyciliğin doğuşunu gösterir. Bireyci kavramsallaştırma, hakları, gereksinimleri ve çıkarlarıyla birlikte toplumun kökenine yerleştirdiği tikel birey aracılığıyla sadece liberal devleti değil, fakat aynı zamanda her bir bireyin eşit sayıldığı ve bireyin iktidar ilkelerinin temel kaynağı kabul edildiği modern demokrasi fikrini de olanaklı kılmıştır. Dolayısıyla birlikte örülebilir olan liberal fikirler ve demokratik yöntemler ikilisinin bileşimi, 'Liberalizmin, hem tinsel hem de ekonomik alanda devlete karşı bireysel özgürlüğü savun-

[10] A. g. e., s. 56.
[11] Bobbio, *Liberalism & Democracy*, s. 9.

duğu ve ileri sürdüğü; demokrasinin ise toplumu, bireyler arasındaki ortak bir anlaşmanın ürünü haline getirerek birey ve toplumu uzlaştırdığı'[12] bir alan olan liberal demokrasiye yol açtı.

Modern toplum kavramının doğuşunda bireyciliğin önemi hakkında Bobbio ile hemfikirim, ancak bana öyle geliyor ki, gerçek mesele, bugün bu türden bir bireyci kavramlaştırmanın demokratik ideallerin genişlemesinin önünde bir engel haline gelip gelmediği sorusudur. Bobbio'nun modern demokrasilerde bulduğu sorunların çoğu, bireyciliğin sonuçlarına atfedilebilir. Örneğin çok sayıda cemaatçi, John Rawls'ın eserlerine yönelik eleştirilerinde, sorunlarımızın kaynağın olarak kesinlikle toplumdaki konumlanışından bağımsız ve bu konumlanışı önceleyen haklarıyla vücut bulan bireyci özne kavramını göstermişlerdir. Cemaatçi eleştirmenler, çözümü yeni bir toplum sözleşmesinde görmek şöyle dursun, toplum sözleşmesi düşüncesinin bizzat kendisinin bütün atomist dolayımlarıyla birlikte terk edilmesi gerektiğini düşünürler. Dolayısıyla cemaatçi eleştirmenler tam da, hem kendimizi müşterek bir ortak cemaat fikri etrafında örgütlenen siyasal cemaatin katılımcıları olarak tanımlayabileceğimiz bir âlemdeki siyaset görüşünün hem de daha zengin bir yurttaş kavramına dayanan yurttaş geleneğinin canlandırılmasını savunurlar.

Niyetim burada bu tartışmaya girmek değil,[13] ama bugün demokrasinin genişlemesinin karşılaştığı bazı özgün sorunlar ve bu sorunları bireyci bir çerçeveden çözmenin olanaksızlığı üzerinde durmak istiyorum. İzin verirseniz Bobbio ile yakınlaştığım noktaları göstermekle başlayayım. Bobbio'nun, temsilî demokrasinin önemini, doğrudan demokrasi yanılsamalarını ve tümüyle şeffaf bir toplumda var olan mükemmel konsensüsü terk etme gereksinimini vurgularken haklı olduğunu düşünüyorum. Modern demokrasinin çoğulculukla anlaşmak zorunda olduğunu ve modern

[12] A. g. e., s. 43.

[13] Bu konuyu bu kitaptaki bazı makalelerde tartışıyorum: 'American Liberalism and its Communitarian Critics'; 'Rawls: Political Philosophy without Politics' ve 'Democratic Citizenship and the Political Community'.

bir devlette demokrasinin çoğulcu olmaktan başka seçeneğinin bulunmadığını açıkladığında da Bobbio'yla daha fazla anlaşamazdım. Ancak bireycilik, burada kesinlikle engeldir, çünkü söz konusu çoğulculuğu yeterli biçimde kuramlaştırmamıza izin vermez. Temsilî demokrasinin savunulmaya gereksinimi vardır, ama aynı zamanda, temsilî demokrasi teorisinin kusurlu olması, bu teori lehine yeni argümanlar formüle etmek zorunda olduğumuzu da gösteriyor. Carl Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirisinde[14] ikna edici biçimde ispatladığı gibi, müdahaleci devletin gelişimiyle birlikte klasik parlamentarizm teorisinin modası tümüyle geçmiştir. Bobbio aslında bu tür bir yargıyla uzlaştığı izlenimini vermektedir, çünkü klasik temsil kavramını eleştirerek şimdiye kadar hiçbir anayasal normun, bağlayıcı temsil yetkisinin veto edilmesinde olduğu kadar ihlal edilmediğini kabul eder. Hattâ Bobbio, bunun aksinin olamayacağını kabul edecek kadar ileri gider. Bobbio şunu açıklar: Tarafsız siyasal temsil karşısında, çıkarların temsilinin zaferinin – bunun kesin bir zafer olduğunu söyleyebilirim – onaylanması, Avrupa'daki çoğu demokratik ülkede, muhalif çıkar grupları (sırasıyla sanayiciler ile çalışanların temsilcileri) ile parlamento arasında norm haline gelmeye başlayan ilişki tipi tarafından olanaklı kılınır. Bu ilişki, doğru ya da yanlış, ama 'neo-korporatizm'[15] olarak adlandırılan yeni bir toplumsal sistem tipinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ne yazık ki sorunu bu noktada bırakan Bobbio, temsilî demokraside çıkar gruplarının oynadığı rolün de dikkate alındığın mantıklı bir açıklama yapmaz. Onun bu konudaki tek argümanı, doğrudan demokrasinin daha iyi değil, daha kötü olacağıdır. Ancak tatmin edici olmaktan uzak olan bu argüman, Schmitt'in 'açıklık ve tartışma, parlamenter işlerin fiilî durumunda boş ve abes bir formalite haline gelmişse, bu durumda parlamento on dokuzuncu

[14] Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Çev. E. Kennedy, Cambridge, Mass. and London 1985.

[15] Bobbio, *The Future of Democracy*, s. 30.

yüzyılda geliştirdiği temelini ve anlamını kaybetmiştir'[16] iddiasına hiçbir yanıt vermez.

Şüphesiz teorinin merkezine 'denetim' düşüncesini yerleştirmeyi amaçlayan Bobbio, klasik demokrasi teorisinin 'katılma' ve 'egemenlik' düşüncesine yaptığı vurguyu, demokratik teori çerçevesinde değiştiren bazı gelişmelere atıfta bulunur. Gerçekten de prosedürel demokrasi kavramı üzerinde ısrarın Bobbio'nun kendisini klasik teorisyenler kampından çok, realist teorisyenler kampına yerleştirdiğinin kanıtı olarak gösterilebilir. Sorun, çatışma içinde olabileceklerini düşünmeksizin Bobbio'nun her iki gelenekteki bazı öğeleri birleştirmesidir. Schumpeter ve Mill, Bobbio'nun inanıyor göründüğü bu tür bir sorunsuz yöntemle bir araya getirilebilir mi hiç? Ayrıca sosyalizm, zaten tuhaf olan bu karışıma eklendiğinde her şey daha da karmaşık hale gelir. Bunun da ötesinde, bölüşüm adaleti ilkesinin zorunluluğu ve sosyal hakların tanınması gerekliliği konularında ısrar eden Bobbio, bu eklemlenmenin koşulları üzerinde gerçekten de çok şey söyleyemez.

Ben liberal demokrasilerin bugün karşılaştıkları sorunları çözmek ve sosyalist hedeflerle liberal demokrasinin ilkeleri arasında etkin bir eklemlenme yaratmak amacıyla bireycilik çatısının terk edilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Modern demokrasi için, açıkça modern öncesi ve dolayısıyla da yetersiz olan organizmacı ve bütünlükçü bir toplum kavramına geri dönmeyi şart koşmuyorum. Kabul etmediğim şey, basitçe, organizmacı ve bütünlükçü toplum görüşünün tek alternatifinin liberal teoride hâkim olan bireyci kavram olduğudur. Bireyi bölünmez bir töz, toplumdan önce ve bağımsız olarak varolan 'engellenmemiş' kendilik olarak değil, ama bir 'özne pozisyonları' bütünlüğü tarafından inşa edilmiş olan toplumsal ilişkiler çoğulluğu içinde kayıtlı bir alan, çok sayıda cemaatin üyesi ve bir kolektif özdeşleşme biçimleri çoğulluğu içindeki bir katılımcı olarak kuramlaştırmak zorunludur. Bu nedenle de 'çıkarların temsilî' ve 'hakların' temsilî konularının iki-

[16] Schmitt, s. 50.

sinin de tümüyle farklı bir yöntemle ileri sürülmesi zorunludur. Örneğin sosyal haklar düşüncesinin belirli cemaatlere atfedilen 'kolektif haklar' terimleriyle anlaşılması gerekir. Toplumsal bir faile haklar bahşedilmesi, toplum dışında bir birey olmasından dolayı değil, belirli toplumsal ilişkiler içinde kayıtlı olması nedeniyledir. Bu hakların bazıları elbetteki evrensel bir niteliğe sahip olabilir ve siyasal cemaatin bütün üyelerine uygulanabilir, ama başka bazıları sadece belirli toplumsal kayıtlara uygulanacaktır.

Burada tehlikede olan evrenselciliğin tikelcilik lehine reddi değil, evrensel ile tikel arasında yeni bir eklemlenme biçimi gereksinimidir. Soyut insan hakları evrenselciliğinin, özgün kimlikleri ihmal etmede kullanılabilmesinin ve belirli cemaatlere uygulanan bazı kolektif kimlik biçimlerini engelleyebilmesinin bir yolu vardır. Birey, evrensel insanî boyutunu ihmal eden ve sadece özcülüğün bir başka biçimi olan, saf tikelciliğe izin veren bir görüşü izlemeden de, sürekli olarak birbirini yıkan özdeşlikler ve kolektif kimlikler çoğulluğunun kesişmesiyle inşa edilmiş bir unsur olarak kavramanın mümkün olması gerekir.

Birleştirici Sosyalizm ve Liberal Sosyalizm

Bize giydirilen bir deli gömleği olarak bireycilikten bir kez kurtulduktan sonra, liberalizm ile sosyalizm arasında daha ümit verici bir yöntemle ortaya çıkacak eklemlenmeyi tasarlayabiliriz. Bu tür bir girişimde önemli ilham kaynaklarından biri, on dokuzuncu yüzyıl boyunca hem Fransa'da hem de İngiltere'de gelişen ve 1920'lerin başlarına kadar devam ederek sosyalizm tarihindeki üçüncü gelenek olan birleştirici sosyalizm akımında bulunabilir. Paul Hirst yakın zamanlarda Soğuk Savaşın sonunun ve Batı'daki bazı ekonomik değişmelerin birleştirici sosyalizm akımındaki fikirlerin uygulanabilir hale gelmesine neden olan koşulları yarattığını ileri sürmüştür.[17] Hirst, Michael Piore ve Charles Sabel'in

[17] Paul Hirst, 'From Statism to Pluralism' in B. Pimlott, A. Wright and T.

eserlerini kullanarak bazı ülkelerde esnek uzmanlaşmaya doğru giden mevcut değişimin, bölgesel ekonomik düzenin ve küçük ve orta ölçekli firmaların önemini artırdığını ileri sürer. Hirst şunları söyler: 'Âdemi merkeziyet ve ekonomik kendini yönetimin gelişimi, sürece katkısı olan temel çıkarların, yani sermayedarlar, yönetim uzmanları ve emeğin, firmanın sürekli üretme başarısından etkin çıkarı olan endüstriyel bir örgütlenme biçimine yönelik en iyi bakış açısını sağlar.'[18] Hirst'e göre, sözkonusu demokratikleşme ve âdemi merkeziyet gereksinimi dolayısıyla birleştirici sosyalizm konuyla ilgili hale gelir, çünkü birleştirici sosyalizmin temel düşüncesi, ekonomik birimlerin kendi kendini yöneten birliklere işbirliğiyle sahip olması gerektiğidir.

Bobbio gibi Hirst de, sosyalizmin hedefinin liberal demokratik değerleri derinleştirmek olduğunu ve sosyalizmin amaçlarının gerçekleştirilmesinin anayasal yönetim ve hukuk devletiyle bağı koparmayı gerektirmediğini düşünür. Hirst ayrıca, demokrasiyi bütün otokratik iktidar biçimlerine karşı, temel bir mücadele ve sosyalizmi de bu mücadelenin özgün bir boyutu olarak anlar. Şunu açıklar: 'Sosyalizm bugün bir ilgi görüyorsa, bu ilgi özel şirketlerin demokratik yönetimi ve devlet yönetiminin demokratikleşmesi biçiminde birbiriyle ilişkili iki sorunun doğması nedeniyledir.'[19] Ancak Bobbio'nun tersine Hirst, demokratikleşmenin hangi türde olması gerektiğinin tasarlanmasında bize yardımcı olabilecek özgün öneriler ileri sürmeye çalışır.

Liberal demokrasinin ilkelerini de gözeten Hirst, birleştirici sosyalizme şirket kapitalizmine karşı çıkışı temsil eden tek akım olarak bakar. Bu türden bir tutumun sahiplenilmesi – kendisinin de kabul ettiği gibi – artık modası geçmiş olan geleneğin bazı fikirlerinin veri kabul edilmesiyle zorunlu hale gelen seçmeci yöntemin kullanımını içermesine rağmen, Hirst'ün fikirlerini son de-

Flower, ed, *The Alternative* London 1990.

[18] A. g. e. s. 21.

[19] Paul Hirst, 'Associational Socialism in a Pluralist State', *Journal of Law and Society*, cilt. 15, no. 1, Spring 1988, s. 141.

rece yararlı buluyorum. Birleştirici sosyalizmin karar verici birimler olarak, şirketlerin ve kolektif organların çoğulluğuna ve özerkliğine yaptığı vurgudan dolayı, Batı çoğulculuğu ve liberal geleneği güçlendirmenin bir aracı olduğunun dile getirildiği argüman özellikle ilgi çekicidir.

Çoğulculuk modern demokrasinin tam kalbinde yatmaktadır, dolayısıyla daha demokratik bir toplum istiyorsak, çoğulculuğu artırmak ve demokratik biçimde yönetilen birlikler ve cemaatler çoğulluğu için ortam yaratmak zorundayız. Hirst, toplumsal yaşamın küçük birimlerde örgütlenmesini teşvik eden, hiyerarşiye ve yönetsel merkeziyete karşı çıkan birleştirici sosyalizmin, şirketlerin ve kamusal organların demokratikleştirilmesindeki önemli modeller aracılığıyla gösterdiği katkıya dikkat çekmektedir. 'Eğitim, sağlık, refah ve cemaat hizmetleri, kooperatif biçiminde ya da toplumsal olarak sahip olunan ve demokratik biçimde yönetilen organlar tarafından sağlanabilir. Birleştirici sosyalizm, bu tür organların kendi hedeflerini oluşturmalarına izin verir. Dolayısıyla da birleştirici sosyalizm, farklı türden değerlerin ya da örgütlenmiş çıkarların var olduğu çoğulcu bir toplumla uyumludur. Birleştirici sosyalizm, örneğin üyelerine sağlık ve refah hizmetleri sağlayan Katolik Kilisesine ve homoseksüel cemaatine hoşgörüyle bakabilmeli ve bunu da memnuniyetle karşılayabilmelidir.'[20]

Açıktır ki çoğulculuk hiçbir zaman bütüncül olamaz, çünkü yasal bir düzen ve kamusal bir iktidar gerektirir. Devlet – G. D. Cole ve genç Harold Laski gibi – Carl Schmitt tarafından eleştirilen bazı liberal görüşlerin aksine, hiçbir zaman sadece diğerleri arasındaki bir birlik haline gelemez, üstünlüğe sahip olmak zorundadır.[21] Bir birlikler toplumunun da bir devlete gereksinim duyması nedeniyle üstesinden gelinecek önemli sorulardan biri, bu türden çoğulcu bir devletin alması gereken biçimle ilgilidir.

[20] A. g. e. s. 142.

[21] Schmitt'in eleştirisi için bakınız: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick 1976.

Hirst'e göre, 'Çoğulcu bir devlet, *raison d'être*'ini [varlık nedeni] birliklere yardım ve gözetim olarak tanımlar. Çoğulcu devletin yasal görevi, birlikler arasında denge sağlamak ve birliklerin davranışını denetlemektir. Çoğulcu devlet, bireylerin ve birliklerin her ikisine de gerçek kişiler muamelesi yapar, bireylerin sadece bireyselliklerini amaçlayabileceklerini ve kendilerini başkalarıyla birlikte, birlikler aracılığıyla gerçekleştirebileceklerini onaylayarak hem bireylerin, hem de birliklerin haklarını korumak zorunda olduğunu kabul eder.'[22]

Son nokta özellikle önemlidir, dolayısıyla daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirir. Benim görüşüme göre bu nokta, demokratik teori için yaşamsal bir düşünce alanını gösterir. Birleştirici sosyalizm, iki temel otokratik iktidar biçimi, yani geniş şirketler ve merkezileşmiş büyük yönetimlerin oluşturduğu engellerin üstesinden gelme konusunda demokrasiye bir anlayış kazandırabilir ve modern toplumların çoğulculuğunu nasıl güçlendireceğimizi gösterebilir. Ayrıca birleştirici sosyalizm, liberal gelenekte hâkim olan evrenselci ve bireyci düşünce tarzlarıyla bağları koparmanın zorunluluğunu da gösterir. Bugün demokrasiyi münhasıran iktidarın bireyler tarafından *uti singuli* [tikel amaçlı] denetlenmesi anlamında düşünmek tümüyle hayalidir. Hirst'in işaret ettiği gibi, 'demokrasi'nin ulusal düzeydeki geleceği, bireysel oy kullanıcıların seçimlerine, ana toplumsal çıkarları temsil eden örgütlerin etkili temsilinden daha az dayalıysa'[23] o zaman demokratikleşmenin temel sorusu şöyle olur: Antagonistik çıkarların hiçbir çıkar odağının ekonomik ya da siyasal iktidar üzerinde bir tekel kullanmasına ve karar verme sürecine hâkim olmasına izin vermeyecek biçimde denetlenmesi nasıl sağlanabilir? Batı toplumları, güvence altına almayı başardıkları çıkarlar çoğulluğu ve bu çıkarlar arasında var olan rekabet nedeniyle demokratiktir. Seçim mekanizmala-

[22] Hirst, 'Associational Socialism in a Pluralist State', s. 145.

[23] Paul Hirst, 'Representative Democracy and its limits', *The Political Quarterly*, cilt. 59, no. 2, April-June 1988, s. 202.

rı, bir kez seçildikten sonra yurttaşların gereksinimlerine yanıt vermeyen yönetimlere meşruiyet sağlayan mekanizmalar ise, bu toplumların kendi içlerinde ve kendilerinden yapacakları seçimler demokrasiyi garanti etmez. Karar verme konusunda gerçek bir yeteneğe sahip bir birlikler çoğulluğuna ve bir iktidar merkezleri çoğulluğuna, teknokrasi ve bürokrasinin büyümesiyle temsil edilen otokrasiye doğru ortaya çıkan eğilime karşı etkili biçimde direnmek için gereksinim duyulur.

Birleştirici sosyalizm geleneği, bu son noktada liberal demokrasinin kurucusu olan çoğulculuğun derinleştirilmesine katkı sunabilir. Ancak bu, bir cemaatteki kaydından bağımsız ve cemaate kaydını önceleyen hakları ve çıkarlarıyla birlikte var olabilen bireyin atomistik liberal görünümdeki anlayışının reddini gerektirir. Sıklıkla liberalizmin içsel bir parçası olarak düşünülen bu anlayış, aslında sadece bireycilik ile siyasal liberalizm arasında tarihsel olarak kurulan özgün eklemlenme biçiminin sonucudur. Hiç kuşku yok ki bir anlayış olarak, modern demokrasinin ortaya çıkışında önemli bir rolü yerine getiren eklemlenme, modern demokrasinin derinleştirilmesinde bir engel haline gelmiştir. İçinde bulunduğumuz bireycileştirilmiş çerçeve, bireyin oluşturulduğu özne pozisyonları ve kimlikler çokluğunun tanınması aracılığıyla kavranabilecek olan demokratik devrimin, özgül bir toplumsal ilişkiler topluluğuna doğru genişlemesini olanaksız hale getirir.

Dolayısıyla sosyalist düşünce geleneğinin önemli rolünü davam ettirebilmesi, bireyselleşmeyi sorgulayabilmesinde ve bireyselliğin toplumsal doğasını organik bir bütünün basit bileşenine indirgemeden onaracak yeni bir yaklaşıma katkısına bağlıdır. İnandığım gibi, şâyet bireycileştirilmemiş bir birey kavramının ayrıntılı incelemesi, en âcil görevlerimizden biriyse – evrensel ve tikel arasında yeni bir ilişki biçiminin olanaklı kılınması – siyasal liberalizmin evrenselcilik ve bireycilik engellerinden kurtarılarak bağımsızlaştırılması zorunludur. Şu halde sosyalist gelenek, bu tür bir görev için yararlı bakışlar sağlayabilir. Dolayısıyla, sosyalizm

ve siyasal liberalizm arasındaki eklemlenmenin liberal demokrasi tarafından gerçekleştirilen çoğulcu ilerleyişi zenginleştirebileceğini, derinleştirebileceğini ve radikal ve çoğulcu bir demokrasinin gelişimi için gereken çerçevenin kurumsallaştırılmasına yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Bu düşünce, demokratik mücadelelerin çoğulluğu karşısında duyarlı davranan liberal sosyalizmin uğrunda çabalaması gereken şeydir.

7

Liberalizm ile Demokrasi Arasındaki Eklemlenme Üzerine

1964'te C. B. Macpherson, 'Post-Liberal Demokrasi' adlı denemesinde, kapitalist piyasa ekonomisi ve insanın kendini gerçekleştirmesinin liberal etik ilkeleri arasında kurulmuş olan bağları koparabilecek bir demokrasi teorisine ihtiyacımız olduğunu ileri sürdü. Macpherson şöyle diyordu: 'Dünya elli yıl önce, neredeyse tamamıyla Batılı liberal demokratik kapitalist toplumların özel alanıydı. Onların ekonomileri de teorileri de galipti. O zamandan beri dünyanın üçte ikisi hem teoride hem de pratikte liberal demokratik piyasa toplumunu reddetmiştir.'[1] Ne yazık ki, bu makalenin yazılmasından yirmi beş yıl sonra rüzgârın tersine estiği anlaşılmaktadır. Giderek artan biçimde başarılı demokratikleşmenin zorunlu bir koşulu olarak sunulan piyasa, Latin Amerika'dan Batı Avrupa'ya kadar 'post komünist bir demokrasi'nin yaratılması için mücadele edenlerin temel sembolü haline gelmiştir.

Kuşkusuz bu sonuç, Macpherson'un 'liberal demokratik sosyalizm' olarak adlandırdığı şeyin geliştirilmesi için yaptığı çağrıda hatâlı olduğu anlamına gelmez. Ben bugün bu tür bir teoriye her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Macpherson hiç kuşkusuz, sol liberaller ile post-Marksistlerin ümit verici diyaloglarıyla birlikte tanık olduğumuz yeni siyasal biçimlenmenin başlangıcındaki önemli bir referans noktasıdır. Macpherson'un, liberal demokrasinin etik değerlerinin, radikal bir liberal

[1] Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973, s. 183.

demokrasi mücadelesinin gerçekleştirilmesi için gereken sembolik kaynakları sağladığına işaret eden tezi, şimdilerde hedefleri demokratik devrimi genişletmek ve derinleştirmek olan çok sayıda sol güç tarafından kabul edilmektedir. Gerçekten de Macpherson'un liberal demokratik idealin radikal potansiyeline olan inancı, sosyalizmi bizler gibi radikal ve çoğulcu demokrasi terimleriyle yeniden tanımlamak isteyenler tarafından paylaşılmaktadır.

Bununla birlikte, tutumunu liberal demokratik sosyalist akranı olan Norberto Bobbio'nun duruşuna karşı konumlandırmak istediğim Macpherson'un yaklaşımında bazı sorunlar vardır. Bobbio ve Macpherson, liberal demokrasi geleneğini daha radikal bir yönde genişletme konusunda ortak bir yükü paylaşırlar. Demokratik denetim alanını genişletirken, liberal ilkeleri savunmak isterler ve solun yaşamsal sorusunun liberal demokrasi ile uyumlu bir sosyalizmin nasıl başarılacağı olduğunu düşünürler. Ancak bu tür bir liberal demokratik sosyalizmin tahayyülüne dair yöntemde önemli farklılıklar vardır. Bobbio daha yüksek düzeyde bir katılımın gerekli olduğunu onaylamasına rağmen, öne sürdüğü model katılımcı bir demokrasi modeli değildir ve doğrudan demokrasiye Macpherson kadar vurgu yapmaz. Bobbio kıtlığın üstesinden gelinebileceğine ve liberalizmin bireycileştirilmiş öncüllerinin ötesine geçebileceğimize de inanmaz. Bobbio'ya göre çözüm, toplumsal hakların modern demokratik devletin gerektirdiği eşitliğin de temeli olan Rawlsçı 'toplum sözleşmesi' tipinde olduğu gibi liberalizmin bireyselleştirilmiş öncüllerini bölüşümcü adalet nosyonuyla ilişkilendirmektir.[2] Liberal demokrasinin ideallerini ve onun etik ilkelerini savunan Macpherson, liberal demokrasinin kurumlarına karşı oldukça eleştireldir. Bu kurumları savunan Bobbio ise daha çok eşitlik ile daha büyük bir demokratik hesap verebilirliğin önünü açmak için bu kurumları kullanmayı amaçlar. İlk bakışta ikisi arasındaki fark, Avrupa Komünizmi tarzı demokratik sosyalizm ile sosyal-demokrasi arasında var olan klasik fark-

[2] Norberto Bobbio, The Future of Democracy, Oxford 1987, s. 131–37.

mış gibi görünür. Ancak giderek artan ölçüde reform/devrim ikilemini terk ettiğimizi bir kez kabul etmeye başladıktan sonra, bu tür bir ayrım çok yararlı değildir. Eğer liberal demokratik çerçeveye bağlılık ciddî olarak kabul edilirse, sadece hedeflerine göre değerlendirilecek farklı demokratikleşme stratejileri söz konusu olabilir. Bu bakış açısındaki Bobbio çoğu kez, 'yeni toplumsal hareketlerin' taleplerinin aleyhine olmak üzere ekonomik sınıf ilişkilerine bilhassa bir vurgu yapan Macpherson'dan daha radikal görünür. Bu nedenle Macpherson, kendini geliştirmeye ve eşit hakların gerçekleştirilmesine yönelik liberal ilkeyi mümkün kılmak için karşı çıkılması zorunlu olan tahakküm ilişkileri boyutunu yeterli biçimde kavramaz. Bobbio ise tam tersine, demokratikleşme sürecinin siyasal ilişkiler alanından cinsiyet, aile, işyeri, komşuluk, okul vs. kadar bütün toplumsal ilişkileri kapsayacak biçimde genişlemesi gerektiğini kabul eder. Bu nedenle Bobbio'ya göre sorun, devletin demokratikleştirilmesini toplumun demokratikleştirilmesiyle birleştirmektir. Bobbio şunu ileri sürer: 'Bugünlerde demokratik gelişmenin bir göstergesine gereksinim duyulursa, bu gösterge, oy kullanma hakkına sahip olan insan sayısıyla değil, siyaset dışında oy hakkının kullanıldığı bağlam sayısıyla elde edilebilir. Bunu özlü ama etkili bir yöntemle ortaya koymak şunu söylemektir: verili bir ülkede gerçekleştirilen demokratikleşme durumunu değerlendirmek için kullanılan ölçüt, artık "kim"in oy kullandığını saptamak değil, oy kullananların "nerede" oy kullanabildiklerini saptamak olmalıdır.[3]

Demokratikleşme sürecinin münhasıran temsilî demokrasiden doğrudan demokrasiye geçişten ibaretmiş gibi kavranmaması gerektiği konusunda Bobbio'nun haklı olduğuna inanmıyorum, fakat temsilî demokrasiyi ayrıcalıklı bir demokratik kurum olarak sunduğunda da yanlış yola saptığını düşünüyorum. Örneğin Bobbio şunları ileri sürer: 'Kısacası, modern demokrasinin geliştiği yolun yeni bir demokrasi tipinin ortaya çıkışı olarak değil, temsi-

[3] A. g. e., s. 56.

lî demokrasi gibi oldukça geleneksel demokrasi biçimlerinin şimdiye kadar daha çok hiyerarşik ya da bürokratik örgütler tarafından işgâl edilen yeni alanlara sızdığı bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz.'[4] Bana göre bu, tatmin edici olmaktan açıkça uzaktır. Temsilî demokrasi, biçimlerinin tümüyle yetersiz olacağı çok sayıda toplumsal ilişki vardır ve dolayısıyla demokrasi biçimlerinin çoğulcu olması ve demokratik özgürlük ve eşitlik ilkelerinin uygulanacağı toplumsal ilişki biçimlerine uyarlanması gerekir. Temsilî demokrasi, bazı durumlara daha uygun düşerken, doğrudan demokrasi başka bazı durumlara uygun düşer, ayrıca yeni demokrasi biçimleri de hayal etmeye çalışmalıyız.

Bununla birlikte, liberal kurumların orada beklediği tümüyle yeni bir demokrasi tipinin ortaya çıkmasını beklemeyen Bobbio, bu olguya dikkatimizi çekerken temelden haklıdır. Dolayısıyla Bobbio, bu konudaki görüşleri oldukça muğlâk olan Macpherson'a yararlı bir düzeltme sunar. Macpherson kuşkusuz liberal siyasal kurumlardan kurtulmayı önermez, ama çoğu kez onları *pis aller* [son çare] olarak, Batı toplumlarındaki fiilî durumlar ve geleneğin ağırlığı nedeniyle hoşgörüyle karşılamak zorunda olduğumuz ikinci bir en iyi olarak kabul ediyor görünür. Bu nedenledir ki, *The Life and Times of Liberal Democracy* adlı kitabında, piramit biçimindeki doğrudan/dolaylı demokratik makineyi sürekli bir parti sistemiyle birleştiren 4B katılımcı demokrasi Modelini en gerçekçi model olarak sunar.[5] Ama Macpherson'a göre, liberal siyasal kurumların çerçevesini ortadan kaldıracak olmasına rağmen, liberal demokrasinin en iyi geleneği içinde varolacak piramit biçimindeki konseyler sistemi 4A Modelini elemez. Bu sonuncusu, bence modern demokrasi için liberal siyasal kurumların yaşamsal önemini dikkate almayan oldukça tehlikeli bir katılımcı demokrasi nosyonudur.

[4] A. g. e., s. 55.

[5] C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford 1977, s. 112.

Liberalizmin etik ilkesini ciddiyetle ele almak demek, bireylerin yaşamlarını diledikleri gibi düzenleme, kendilerine ait amaçları seçme ve bunları düşündükleri en uygun biçimde gerçekleştirme olasılığına sahip olmaları gerektiğini ileri sürmek demektir. Diğer bir anlatımla çoğulculuğun modern demokrasinin kurucusu olduğunu kabul etmek demektir. Dolayısıyla mükemmel bir konsensüs için, uyumlu bir ortak irade fikrinin terk edilerek çatışmaların ve antagonizmaların sürekliliğinin kabul edilmesi zorunludur. Liberal kurumların gerekliliği, ancak tam bir homojenlik sağlanması olasılığı bir kez elendikten sonra açık hale gelir. Çok sayıda katılımcı demokratın da inandığı gibi bu türden liberal kurumlar, sırf kapitalist toplumun sınıfsal bölünmelerinin bir örtüsü olmaktan uzakta, bireysel özgürlüğün çoğunluğun tiranlığına ya da totaliter partinin/devletin tahakkümüne karşı korunabileceği güvenceyi sağlarlar. Modern demokrasideki bütün rasyonel insanların üzerinde anlaşacakları – Kilise ile Devletin ayrılması, güçler ayrılığı, devlet iktidarının sınırlanması gibi – temel liberal kurumlar çoğulculuğunun korumaya yardımcı olacağı özsel iyi yaşam fikri artık yoktur. Liberal kurumlar ile demokratik yöntemler arasında cereyan eden karşılıklı bağıntı, Claude Lefort'un 'kesinlik işaretlerinin çözülüşü'[6] olarak nitelediği modern demokratik koşullarda, demokratik devrimin yeni toplumsal yaşam alanlarına yayılmasının zorunlu koşuludur. Dolayısıyla siyasal liberalizm, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin temel bileşenidir. Bobbio, modern demokrasinin çoğulcu bir demokrasi olmak zorunda olduğunu ileri sürerken[7] ve bizi sosyalist hedeflerin makul bir biçimde ve sadece liberal demokratik çerçevede başarılabileceğini kabul etmeye zorlarken gerçekten haklıdır.

Artık tekil bir iradeye sahip birleşik ve homojen bir bütünlük

[6] Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, s. 19.

[7] Bobbio, *The Future of Democracy*, s. 59. Ben burada 'çoğulculuk' terimini herkes tarafından kabul edilecek öze ilişkin bir ortak iyi kavramının sonunu ifade etmek için kullanıyorum; Amerikan siyaset biliminde 'çoğulcu-elitist' modelde kullanıldığı biçimiyle kullanmıyorum.

anlamındaki 'halk'tan söz edilemeyen modern koşullarda, yönetenler ve yönetilenlerin demokratik özdeşliği mantığı tek başına insan haklarına saygıyı güvence altına alamadığından demokrasinin çoğulculukla anlaşmaya varmak zorunda olduğuna inanıyorum. Halk egemenliği mantığının tiranlığa indirgenmekten kaçınabilmesi, sadece siyasal liberalizme eklemlenmesi sayesindedir. Bu tehlikeyi sağdan gelen liberal demokrasi eleştirilerini inceleyerek daha iyi anlayabiliriz ve ben şimdi Carl Schmitt'in parlamenter demokrasiye karşı çıkışını tartışarak çoğulculuğun reddinin nereye ulaşabileceğini göstermek istiyorum.

Parlamenter Demokrasi Üzerine Carl Schmitt

Carl Schmitt oldukça kışkırtıcı olan az sayıdaki tezi nedeniyle – ki bu tezlerden biri liberalizmin demokrasiyi ve demokrasinin de liberalizmi reddettiği biçimindedir – meşhurdur. *Parlamenter Demokrasinin Krizleri* [The Crisis of Parliamentary Democracy] (1926) adlı kitabının ikinci baskısının önsözünde demokrasi ve liberalizmin birbirlerinden ayırt edilmesi gerektiğini, çünkü modern kitle demokrasisinin çelişkili doğasının bunların her birinin kendi niteliğini bir kez belirginleştirilmesinden sonra açığa çıktığını ileri sürer. Schmitt demokrasinin eşitlerin eşit muamele görmesi gerektiği ilkesini içerdiğini ve bunun da zorunlu olarak eşit olmayanların eşit muamele görmeyecekleri anlamına geldiğini açıklar. Schmitt'e göre demokrasi, sadece farklılığın yok edilmesi temeline dayanarak oluşan bir homojeniteyi gerektirir. Bu yüzden de demokrasiler her zaman homojenliklerini tehdit eden şeyleri dışlamışlardır. Birey olarak bütün kişilerin eşitliği biçimindeki liberal düşüncenin demokrasiye yabancı olduğunu, bunun bireyci bir insanî etiği içerdiğini ve olanaklı bir siyasal örgütlenme biçimini dışladığını düşünür. O'na göre İnsanoğluna ilişkin bir demokrasi fikri düşünülemez, çünkü mutlak bir insanî eşitlik; eşitsizlikle zorunlu olarak ilişkisi olmayan bir eşitlik, değerinden ve

özünden mahrum edilmiş ve dolayısıyla tümüyle anlamsız bir eşitlik olacaktır.[8] Evrensel ve eşit oy hakkını anlayabilmemizin tek yolu, verili bir eşitler çevresi içinde olanaklıdır, çünkü eşit haklar, sadece homojenite var olduğunda anlamlı hale gelir. Bu nedenledir ki, evrensel insanî eşitliğin yerleşik olduğu farklı modern devletlerdeki, eşit haklar, uygulamada devlete ait olmayanların dışlanması anlamına gelmiştir.

Schmitt modern kitle demokrasisinin, mutlak insanî eşitliğe ilişkin liberal etik ile yönetenlerle yönetilenlerin demokratik siyasal özdeşlik biçimi arasındaki karmaşaya dayandığı sonucuna ulaşır. Bu nedenle kitle demokrasisinin krizleri, 'ahlâkî patolojiyle yüklü bir liberal bireycilik ile esasında siyasal idealler tarafından yönetilen demokratik duyarlılığın çelişkisinden kaynaklanır. Mutlak krallığa karşı tarihsel ittifak ve ortak mücadele yüzyılı, bu çelişkinin farkında olmayı engelledi. Ancak hiçbir kozmopolit söylevin önleyemediği ya da yok edemediği bu kriz, bugün daha önce hiç olmadığı kadar dikkat çekici biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu kriz, derinliklerinde liberal bireycilik ile demokratik homojenliği barındıran kaçınılmaz çelişkidir.'[9]

Bu kriz, Schmitt'in parlamenter demokraside gördüğü tek sorun değildir. Schmitt parlamenter demokrasiyi, biri demokratik yönetim biçimine uygun özdeşlik ve biri de monarşiye uygun temsil olan tümüyle ayrışık iki siyasal ilke arasındaki bir birlik olması nedeniyle eleştirir. Bu tür bir melez sistem, liberal burjuvazinin, mutlak monarşi ile proletarya demokrasisi arasında birbirine zıt iki yönetim ilkesini birleştirmek yoluyla kurmayı başardığı konsensüsün sonucudur. Schmitt temsilî öğenin, bu tür bir demokrasinin demokratik olmayan yönünü oluşturduğunu ve parlamentonun, siyasal birliğin temsilîni sağladığı kadarıyla demokrasiye karşıt olduğunu ileri sürer: 'Demokrasi olarak modern kitle

[8] Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, Mass. 1985, s. 11–12.

[9] A.g.e., s. 17.

demokrasisi, yöneten ve yönetilenlerin özdeşliğini gerçekleştirmeye çalışır ve bundan dolayı parlamentoyu kabul edilemez ve modası geçmiş bir kurum olarak karşılar. Demokratik özdeşlik ciddiye alınacak olursa, bundan sonra âcil bir durumda nasıl ifade edilmiş olursa olsun biricik ölçüt olan halkın iradesine, başka hiçbir anayasal kurum karşı koyamaz.'[10]

Schmitt, on dokuzuncu yüzyılda liberal parlamenter düşüncelerle demokratik düşünceler arasında kurulan doğal olmayan ittifakın kriz momentine ulaşmış olduğunu söyleyerek devam eder. Parlamenter rejim mantığını kaybetmiş bulunmaktadır, çünkü kendi meşruiyetini sağlayan ilkeler, modern kitle demokrasisi koşullarında güvenilir değildir. Ona göre liberal parlamentarizmin özü, tez ve karşı tezin kamusal müzakeresi, kamusal münazara ve kamusal tartışmadır. İddia bu tür bir tartışma süreci aracılığıyla doğruya ulaşılacağıdır. Schmitt bunun sadece tutarlı ve kapsayıcı bir metafizik sistemi olarak anlaşılan liberalizm bağlamında kavranabilecek tipik bir rasyonalist düşünce olduğunu söyler. Schmitt'e göre: 'Olağan halde, toplumsal uyumun ve refahın azamileştirilmesinin sadece bireylerin özgür ekonomik rekabetlerinin, sözleşme özgürlüğünün, ticaret özgürlüğünün, özgür girişimin ardından geldiği biçimindeki ekonomik muhakeme çizgisinden söz edilir. Ancak bunların tümü, yalnızca genel bir liberal ilkenin uygulamasıdır. Doğruların, düşüncelerin sınırlanmamış bir çatışması aracılığıyla bulunabileceğini söylemekle, rekabetin uyumu sağlayacağını söylemek tümüyle aynı şeydir.'[11]

Schmitt'e göre aşağıdaki şeyler vuku bulmuştur. Liberal parlamenter düzen, din, ahlâk, ekonomi gibi özel alanda sınırlanmış önemli bir dizi bölücü konu üzerine temellenmiştir; bu sınırlanma, demokrasinin işleyişi için zorunlu koşul olan homojenliğin yaratılması için gerekliydi. Parlamento, bu yöntemle, çatışan çıkarlarından ayrılan bireylerin tartışabildikleri ve rasyonel bir kon-

[10] A. g. e., s. 15.
[11] A. g. e., s. 35.

sensüse ulaşabildikleri bir alan olarak görülebilirdi. 'Bütüncül devlet' modern kitle demokrasisinin gelişmesiyle birlikte, toplumsal alanda daha fazla müdahaleciliği içeren ve hakların genişletilmesine uygun olan baskılarla oluştu. Bundan bonra ise, siyasetin bütün alanlarında vücut bulan ve ihtiyati kuvvet olarak duran geçmiş dönemlerden kalma karakteristik "siyasetsizleştirme" fenomeni bütün alanları istilâ etmeye başladı. Parlamento, yaşamsal konulara ilişkin çok sayıda kararın farklı yöntemlerle alınmaya başlanmasından dolayı, sadece giderek artan önemini kaybetmekle kalmadı, ama aynı zamanda antagonistik çıkarların birbiriyle karşılaştığı bir arena haline geldi. Schmitt'e göre bu durum, hem liberal devletin hem de demokrasinin sonuna işaret etti. Schmitt bu koşullarda, parlamentarizmi meşrulaştıran iki ilke olarak açıklık ve tartışma görüşünün bütün güvenilirliğini kaybettiğini ve böylece parlamentarizmin entelektüel temelinden yoksun bırakıldığını iddia eder: 'Bugün eski liberal özgürlüklerden, özellikle de konuşma özgürlüğü ve basın özgürlüğünden vazgeçmek isteyenlerin sayısı kesinlikle fazla değildir. Ancak Avrupa kıtası üzerinde, iktidarın gerçek taşıyıcılarını fiilen tehlikeye atabilecek olan bu özgürlüklerin varlığına hâlâ inananların sayısı da fazla değildir. Ayrıca âdil yasaların ve doğru siyasetin gazete makaleleri, gösterilerdeki konuşmalar ve parlamentodaki tartışmalar aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine inananların sayısı da gayet azdır. Oysa bu, parlamentonun kendisine olan inancın nedenidir. Açıklık ve tartışma, parlamenter işlerin fiilî durumunda, boş ve saçma bir formalite haline gelmişse, bu durumda parlamento, on dokuzuncu yüzyılda geliştirdiği temelini ve anlamını da kaybetmiş bulunmaktadır.'[12]

Bu satırları 1923'te yazan Schmitt'in kuşkusuz bugün de anlamlı olan çözümlemesi, özellikle Weimar Cumhuriyeti'ndeki duruma atıfta bulunuyordu. Mevcut liberal demokrasiler kesinlikle çöküşün eşiğinde değildirler; yakın on yıllarda literatüre dair

[12] A. g. e., s. 50

muazzam meşruiyet krizi ve ayrıca siyasetten hoşnutsuzluğun kitlesel gelişimi Schmitt'in ortaya koyduğu sorunlara henüz bir çözüm bulunmadığını gösterir.

Hiç kuşku yok ki liberal siyasal teoride çok şey değişmiştir. Parlamenter demokrasiye etik ve felsefî meşruiyet kazandırmaya yönelik her girişim, Macpherson'un demokrasinin 'denklik' modeli olarak adlandırdığı şey lehine terk edilmiştir. Macpherson, bu tür bir modelin herhangi bir etik bileşen taşıdığı iddiasında bulunmadığını ve yurttaşlara basitçe siyasal tüketiciler muamelesi yaptığını gösterir. Bu modelin temel ilkeleri şunlardır: 'İlk olarak demokrasi bir toplum türü ya da bir ahlâkî amaçlar dizisi değil, basitçe yönetimleri seçme ve yetkilendirme mekanizmasıdır ve ikinci olarak bu mekanizma, siyasal partilerde bir araya gelmiş, partilerin kendileri tarafından seçilmiş iki ya da daha çok politikacı dizisi (seçkin) arasında, kendilerini bir sonraki seçime kadar yetkilendirecek olan oylar için yapılan bir rekabetten ibarettir.'[13] Bugün çok sayıda kişi, demokratik süreçteki çıkar ve katılım eksikliğini ifade eden unsurun, 'çoğulcu seçkinci' demokrasi kavramı olduğuna işaret ederek, Mill, MacIver ya da Dewey gibi liberallerin siyasal teorilerinde bulunan mevcut etik cazibenin yeniden kazanılması gerektiğini düşünmektedir. Bu daha sonra yeniden döneceğim önemli bir noktadır. Şimdilik sadece etik cazibe yeniden kazanılacaksa, Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirisiyle anlaşmaya varmak zorunda olduğumuzu göstermek istiyorum. Schmitt'in eleştirisi türündeki eleştirilerin betimlediği olgular, liberal demokrasilerde sonradan meydana gelen dönüşümler nedeniyle soruna ilgisiz kalmak şöyle dursun, giderek gelişmiş ve her zamanki gibi geçerli olmuştur. Örneğin Bobbio'nun 'görünmez iktidar'ın tehlikesine ilişkin mevcut zihinsel uğraşıları Schmitt'in kehânetlerini doğrular. A*rcana imperi*nin [devlet sırrı] yeniden ortaya çıkışını ve 'İktidarda bulunanların uyrukların azami kontrolü

[13] Macpherson, *Life and Times of Liberal Democracy*, s. 78.

lehine olan paylarıyla, "yurttaşların görünür iktidardaki paylarının idealleştirilmesi olarak telkin edilen demokrasi idealinin tümüyle çelişkili ve uyuşmaz"[14] olduğunu vurgulayan Babbio'ya göre bu durumla gizliliğin giderek artan rolü sergilenmiş olur. Bu olgunun Bobbio ve Schmitt tarafından yapılan değerlendirmeleri açıkça farklılık gösterir ama her ikisi de yaratılan sorunun parlamenter sistemin meşruiyetinin temelini çürütebileceğini kabul eder.

Liberalizm ve Siyaset

Liberal demokrasiyi reddetme gerekçelerinin peşine takılmamak şartıyla Schmitt'ten çok şey öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Şâyet yeterli bir liberal demokratik siyaset felsefesi geliştirmek istiyorsak, liberalizmin eksikliklerinin farkına varmak için Schmitt'ten yardım isteyebiliriz. Schmitt'i eleştirel bir yöntemle okumak, liberalizm ile demokrasi arasındaki eklemlenmenin yaşamsal önemini ve liberal çoğulculuğu suçlayan herhangi bir girişimin içerdiği tehlikeleri anlamamıza yardımcı olur.

Gerçekten de Schmitt'in ana hedefi demokrasi değil, ama çoğulculuğuna şiddetle karşı çıktığı liberalizmdir. Ona göre liberalizmin entelektüel özü, 'fikirlerin ebedi rekabetinin sade bir işlevi haline gelen hakikatle özgün ilişkisinde'[15] yatar. Schmitt'e göre, bu özgün ilişki, kanaatlarin açıklığına ilişkin liberal inançta *doğru* [veritas] ve *otoriteye* [ouctoritas] dayanmayan hukuk görüşü gibi kesinlikle kabul edilemezdir. Schmitt özünde otoriter bir rejimle tamamen uyumlu gördüğü demokrasiye karşı çıkmaz. Örneğin Schmitt 'Bolşevizm ve Faşizmin bütün diktatörlükler gibi kesinlikle anti-liberal olduklarını, ama zorunlu olarak anti-demokratik olmadıklarını'[16] iddia eder. Ayrıca parlamenter demokrasiyi, plebisiter demokrasiyle değiştirmeyi savunur. Ona göre, kitle de-

[14] Bobbio, *Future of Democracy*, s. 97.
[15] Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 97.
[16] A. g. e., s. 35.

mokrasilerinde daha özgün bir kamusal alanın yeniden kuruluşu, ancak ideal demokratik özdeşlik modeline daha yakın bir rejim tipi olan plesbisiter demokrasideki seçim işleyine dair ısrarla olanaklı olacaktır.[17]

Canalıcı sorun, modern demokrasinin kendi doğasıyla ilgilidir. Schmitt, teolojik-siyasal modelin parçalanmasıyla yeni bir toplum biçiminin ortaya çıktığını kabul etmez. Schmitt demokrasinin, modern koşullarda özsel ortak iyinin kaybolması, homojenleşmiş tek bir kolektif iradenin olanaksızlığı ve ayrıca yöneticilerin ve yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin antik modelle kavranamayacağını kabullenmez. Demokrasi, hem sadece temsilî türde olmak zorundadır, hem de bireysel hakların korunmasını güvence altına alan kurumları gerektirir. Claude Lefort'un gösterdiği gibi bugünkü iktidarın "kamusal otoritenin uygulayıcıları tarafından sahiplenilemeyeceği ve işgâl edilmesi olanaksız boş bir yer imgesi iddiası",[18] Schmitt'in hem derin bir husumet içinde olduğu demokratik devrimin sonuçlarına hem de liberal siyasal kurumlara herhangi bir değer atfetmesini engellemiştir. Liberal çoğulculuğun ve ona eşlik eden siyasal kurumların bu türden reddi, kapıların totalitarizm gibi tehlikeli sonuçlar için aralanmasına yol açabilir. Schmitt'in durumunda, bunu ispata gerek yoktur. Burada Schmitt'in 1933'te Nazilere katılmasından önce eserinin zaten Nazilerin ideolojisiyle lekelendiğini iddia etmiyorum; bana göre böyle olmadığı açıktır ve Schmitt'in Hitler'in yasal olarak iktidara yükselişini engellemek için elinden gelenin en iyisini yaptığı tartışmasızdır. Ancak Schmitt'in anti liberal demokrasi kavramı, daha sonraları Nazi yönetimini kabullenmesini de olanaklı kıldı. Liberal çoğulculuğu reddetmenin sonuçlarının, solda tam bir demokratik homojenliğin gerçekleştirilmesini amaçlayan ve liberalizmi sadece bu tür bir ideale ulaşmada engel gören kişiler tarafından anlaşılması gerektiğine inanıyorum.

[17] A. g. e., s. 16

[18] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford 1986, s. 279.

Schmitt'in liberalizm ve demokrasi arasında kaçınılmaz bir çelişki olduğu tezini kabul etmek zorunda değiliz; bu tür bir çelişki, sadece Schmitt'in modern demokrasinin iki kurucu ilkesi olan özgürlük ve eşitlik arasındaki özgünlüğü yakalamadaki yeteneksizliğinin sonucudur. Liberalizm ve demokrasi hiçbir zaman tümüyle uzlaştırılamazlar, ancak bu durum bana göre kesinlikle liberal demokrasinin ilkesel değerini oluşturan şeydir. Bu tür bir rejimin, özellikle modern demokratik siyasete uyumunu sağlayan unsur, gerçekleştirilememe, eksik kalma ve açıklık yönüdür. Maalesef bu unsur hiçbir zaman teorileştirilemediği gibi, liberal demokrasi de kendisine elverişli meşruiyet ilkeleri sağlayacak siyaset felsefesinin eksikliğini duyar. Schmitt bu ilkelerin tatmin edici olmaktan tamamen uzak ve yeniden formüle edilme gereksinimi içinde olduklarını ileri sürerken kesinlikle haklıdır.

Aslında bu türden yeniden formülleştirmelerin, liberalizm ve demokrasi arasındaki temel çelişki nedeniyle yok olmaya mahkûm olduğuna inanan Schmitt'in kendisi, böyle bir amaca ironik bir biçimde gayet yararlı olabilir. Şâyet liberal demokrasiyi ihtiyaç duyduğu felsefeyle donatmak istiyorsak, Schmitt'in siyasetin anlaşılması konusunda tamamen eksik olmakla birlikte özellikle aydınlatıcı olan ve bir uzlaşmazlığı da içeren liberal rasyonalizm ve evrenselcilik eleştirisinin dikkate alınması gerekir.

Schmitt *Siyaset Kavramı* [The Concept of the Political] adlı kitabında, saf ve sert liberalizm ilkesinin, özgün bir siyasal kavramının doğmasına açamayacağını ileri sürer. Her tutarlı bireycilik, siyasal olanı reddetmek zorundadır, çünkü bireycilik, bireyin *terminus a quo* ve *terminus ad quem* [başlangıç ve bitim noktası] olarak kalmasını gerektirir. Dolayısıyla 'bireysel özgürlüğü sınırlayan devlete, kiliseye ya da diğer kurumlara karşı, polemiğe dönük bir antitezi içeren liberal bir politika söz konusudur. Liberal bir ticaret, kilise ve eğitim politikası söz konusudur, ama kesinlikle liberal bir siyaset yoktur; sadece liberal bir siyaset eleştirisi vardır. Sistematik liberalizm teorisi, neredeyse yalnızca devlet iktidarına

karşı dâhili mücadeleye ilişkindir.'[19] Kolektif kimliklerin oluşumunun kavramanılmasında yetersiz olan liberal bireycilik, aynı zamanda toplumsal yaşamın kolektif yönünün kuruculuğunu da kavrayamaz. Dolayısıyla Schmitt'e göre liberal kavramlar, her ikisi de bireyci terimlerle kavranabilen ahlâk bilimi ile iktisat bilimi arasında hareket eder. Ama liberal düşünce, devlet ve siyasetten kaçınır; 'bir fetih iktidarı ve baskı alanı olarak siyaseti yok etmeye kalkışır.'[20] Schmitt'e göre siyaset, dost ve düşman ilişkileriyle ilgilidir; 'onlar'a karşı olan 'biz'in yaratılmasıyla ilgilenir; özgür tartışmanın değil, 'karar'ın alanıdır. Siyasetin konusu çatışma ile antagonizmadır ve çatışma ile antagonizma rasyonel konsensüsün sınırlarını gösterirler; her konsensüsün zorunlu olarak dışlama eylemine dayalı olduğu gerçektir.

Schmitt'e göre, özel çıkarların serbest hareketinden kaynaklanan genel çıkarın ve evrensel rasyonel bir konsensüsün, özgür tartışmadan doğabileceğini dile getiren liberal düşünce, liberalizmin kendisini "bu olanağın ima ettiği, ahlâkî, estetik ve ekonomik bakış açılarını dikkate almayan, sadece şimdiye kadar kadar varolan dost ve düşman gruplaşmaları olasılığı bağlamında anlaşılabilecek"[21] siyaset fenomeni karşısında körleştirir. O özel alandaki ihtilaflar aracılığıyla sıkıştırılan liberalizmin, toplumdaki çıkarlar çoğulluğunun düzenlenmesine elverişli olan prosedürel kurallara dayanması gerektiğine inanır. Ancak siyaseti sınırlayarak yok etmeye yönelik bu liberal girişim başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Siyaset hiçbir zaman ehlileştirilemez ya da kökünden kazınamaz, çünkü Schmitt'in gösterdiği gibi siyaset, enerjisini gayet farklı insan çabalarından türetebilir: '[H]er dinî, ahlâkî, ekonomik, etik ya da başka antitezler, insanların dost ve düşmanlar olarak etkin gruplara bölünmesi konusunda yeteri derecede güçlüyse kendisini siyasal bir antiteze dönüştürür.'[22]

[19] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick 1976, s. 70.
[20] A. g. e., s. 71.
[21] A. g. e., s. 35.
[22] A. g. e., s. 16.

Schmitt'in siyaset bakımından liberal bireyciliğin kusurlarına işaret ederken haklı olduğuna inanıyorum. Liberal demokrasilerin bugün karşılaştıkları sorunların çoğu, siyasetin araçsal bir etkinliğe, özel çıkarların bencilce peşinden koşulmasına indirgenmesinden kaynaklanır. Demokrasiyi sade ve tarafsız yöntem kuralları dizisiyle sınırlamak, yurttaşları siyasal tüketicilere dönüştürmek ve devletin varsayılan 'tarafsızlığı'na dair liberal ısrar, siyasetin bütün özünü boşaltmış bulunmaktadır. Siyaset, ekonomiye indirgenmiş ve bütün etik bileşenlerinden soyulmuş bulunmaktadır. Bu elbette ki kısmen pozitif bir olgu olan Kilise ve Devlet arasındaki bölünmenin ve kamusal ile özel arasındaki ayrımın sonucuydu. Ancak özel ahlâk alanı ile kamusal siyaset alanı arasındaki bölünme, liberalizmin büyük bir zaferi idiyse de, aslında bütün normatif yönlerin bireysel ahlâkî alana indirgenmesine yol açtı. Böylece bireysel özgürlükteki gerçek kazanım, daha sonraları siyaset felsefesinin giderek genişleyerek diskalifiye oluşu ve siyaset bilimindeki büyümeyle birlikte, araçsal siyaset kavramının egemenliğini de olanaklı kıldı. Siyaset teorisyenleri arasında siyaset felsefesini yeniden canlandırma ve etik ile siyaset arasında yeniden bağ kurma gereksinimi konusunda giderek artan bir farkındalık söz konusudur. Maalesef ele alınan çeşitli yaklaşımlar tatmin edici değildir ve ben bunların modern demokrasi için uygun bir siyaset felsefesi sağlayabileceklerini zannetmiyorum.

Radikal-Liberal-Demokratik Siyaset Felsefesine Doğru

Siyaset felsefesinin mevcut dirilişi, Kantçı liberaller ile onların cemaatçi eleştirmenleri arasındaki tartışmanın hâkimiyetindedir. Bir anlamda, her ikisi de araçsalcı modelin hâkimiyetiyle bir kenara itilmiş bulunan siyasetin normatif yönünün geri getirilmesini amaçlarlar. John Rawls ve Ronald Dworkin gibi deontolojik liberaller siyasete ahlâkı aşılamak isterler. Kant'ın *Sürekli Barış Üzerine* [On Perpetual Peace] adlı eserinde oluşturulan modeli iz-

leyerek, normlarla sınırlanan ve ahlâkî olarak tanımlanmış hedeflerin rehberlik ettiği bir siyaset görüşünü savunurlar. Diğer taraftan cemaatçiler, bireyciliğinden dolayı liberalizme saldırırlar. Toplumdan önce var olan doğal haklarla donanmış bir birey düşüncesi tarafından ima edilen tarih dışı, toplumsallık dışı ve ruhu bedeninden ayrılmış özne kavramını suçlayan cemaatçiler, Rawls tarafından oluşturulmuş yeni liberal paradigmanın kalbinde yatan hakkın iyi karşısındaki önceliği tezini reddederler. Cemaatçiler, kendimizi bir cemaatteki katılımcılar olarak kabul edebileceğimiz alan olarak siyaset kavramını yeniden canlandırmak isterler. Cemaatçiler, Kant'tan ilham alan 'hak temelli' liberallerin tersine, Aristo ve Hegel'e; ve liberalizmin tersine yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğine başvururlar. Sorun, Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre gibi cemaatçilerden bazılarının, liberal bireycilik eleştirisinin zorunlu olarak çoğulculuğun reddi anlamına geldiğine inanıyor görünmeleridir. Cemaatçiler böylece, paylaşılan ahlâkî değerlere dayalı bir ortak iyi siyasetine geriye dönüşü önererek bitirirler.[23] Bu tür bir cemaatçi duruş, modern demokrasiyle açıkça uyuşmazdır, çünkü bu, öze ilişkin bir ortak iyi fikri etrafında örgütlenmiş modern öncesi bir siyasal cemaat düşüncesine yol açar. Liberalizm tarafından bir köşeye atılmış yurttaşlık erdemi, kamusal ruh, ortak iyi ve siyasal cemaat nosyonlarının geri getirilmesinin önemli olduğu konusunda hemfikirim, ama bunların bireysel özgürlük savunusuyla uyumlu hale getirildiği bir yöntemle yeniden formüle edilmeleri zorunludur.

Ancak Kantçı liberallerin önerdiği çözüm de tatmin edici değildir. Aslında Kantçı liberallerin hem liberal bireycilik hem de liberal bireyciliğe içkin rasyonalizm meselesi gerçeğinden bağımsız olarak sundukları siyaset felsefesi tam da siyasal liberalizmin yeni bir siyaset felsefesiyle donatılma çabası olarak toplumun te-

[23] Michael Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge 1982 ve 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 7 May 1984. Sandel'in daha ayrıntılı bir eleştirisi için benim bu kitaptaki 'American Liberalism and its Communitarian Critics' adlı makaleme bakınız.

mel yapısını düzenleyecek bir kamusal ahlâktan daha fazlası değildir. Başka bir anlatımla, ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesi arasında özsel bir fark görmeyen Kantçı liberaller için mesele, sadece uygulama alanına ilişkindir. Örneğin Rawls şunu ileri sürer: 'siyasal adalet kavramı ile diğer ahlâkî kavramlar arasındaki ayrım bir kapsama sorunudur; yani bu bir kavramın uygulanacağı konuya dair mesafedir, dolayısıyla daha geniş içerik daha geniş bir mesafeyi gerektirir.'[24]

Rawls'taki sorun, ahlâkî söylem ile siyasal söylem arasında gereği gibi ayrımda başarısız kalması, ahlâkî söyleme özgü bir muhakeme tarzı kullanması ve siyasetin doğasını tanıyamamasıdır. Rawls'taki siyaset alanı, çatışmalar, antagonizmalar ve iktidar ilişkilerinin kaybolması nedeniyle, ahlâkın sınırladığı özel çıkarlar arasındaki rasyonel bir görüşme sürecine indirgenir. Egemenlik sorunundan kaçınılan bu görüş, hiç kuşkusuz üstün bir siyasal karar yapıcı düzeye gereksinim duyulmadan düzenlenebilen liberal çıkarların çoğulluğunun tipik halidir; egemenlik sorunundan kaçınılmıştır. Rawls, adalet sorununa rasyonel bir çözümün 'siyasal ya da toplumsal kurumların âdil olup olmadığına bakılmaksızın, bütün yurttaşların birbirlerini diğerleri önünde denetleyebildikleri, kamusal olarak tanınmış ve tartışmasız bir bakış açısı oluşturan'[25] yöntem aracılığıyla bulunabileceğine inanır.

Bu türden rasyonel bir inkâr karşısında, Carl Schmitt'le birlikte, siyasetin tanımlayıcı özelliğinin mücadele olduğunu ve 'Her zaman için adalet, insanlık, düzen ya da barış adına diğer somut insan grupları ile kavga eden somut insan grupları olduğunu'[26] hatırlamakta yarar vardır. Dolayısıyla, adaletin doğası hakkında

[24] John Rawls, 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, cilt.17, no. 4, Fall 1988, s. 252.

[25] John Rawls, 'Justice as Fairness: Poltical and Metaphysical' , *Philosophy and Public Affairs*, cilt. 14, no 3, Summer 1985, s. 229. Rawls eleştirisi bukitaptaki 'Rawls: Siyasetsiz Bir Siyaset Felsefesi' adlı makalemde geliştirilmiştir.

[26] Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 67.

sürekli devam eden bir tartışma nedeniyle hiçbir zaman nihai bir konsensüse varılamaz. Rakip iddialar ile çatışan çıkarların uzlaştırılmasının sadece kısmî ve geçici olabildiği modern demokrasideki siyasetin, bölünme ve çatışmanın kaçınılmazlığını kabul etmesi zorunludur. Toplumsal birliğin temelinin, öz-ve grup çıkarlarındaki çakışma tarafından *modus viendi* [geçici] güvence altına alınması yerine, paylaşılmış olan rasyonel adalet kavramından meydana gelmesi, Rawls ve Kantçı liberallere tercih edilir bir şeydir. Fakat kişisel egoizmin peşinden koşulmasına ahlâkî sınırlamalar getirme çabası, liberal demokrasiye uygun bir siyaset felsefesiyle donatılacağı anlamına gelmez.

Tehlikede olan şey siyaset etiğini düşünmedeki yeteneğimizdir. Siyaset etiğinden anladığım şey hem siyasetin birliğe dair ortak aidiyeti hem de kolejtif eylem aracılığıyla gerçekleştirilebilecek politik değerlerin normatif yönüyle ilişkili sorgulama tipidir. Bu, bireysel eylemle ilgili olan ahlâktan ayırt edilmesi gereken bir konudur. Birey ve yurttaş ile özel ve kamusalın ayrışmış olması nedeniyle birbiriyle örtüşmediği modern koşullarda, siyasetin özerk değerleri üzerinde düşünmek gereklidir. Bu da tam olarak ahlâk felsefesinden ayırt edilmesi gereken siyaset felsefesinin görevidir.

Siyaset etiği üzerinde bu tür bir düşünüşün, klasik siyaset felsefesinin merkezî konumdaki nosyonunun yeniden keşfine doğru bir çağrı olduğunu düşünüyorum: Bu nosyon, bütün siyasal birlik biçimlerinin etik sonuçları olduğunu gösteren Yunanca *politeia* anlamındaki 'rejim' nosyonudur. Bu nedenle, liberal demokratik siyaset felsefesinin ayrıntılı incelemesinin, liberal demokratik rejimin özgün değerleriyle, meşruiyet ilkeleriyle ya da Montesquieu'nun terimini kullanacak olursak 'siyasal ilkeleriyle' ilgilenmesi gerekir. Bu ilkeler, herkes için özgürlük ve eşitlik ilkeleridir; bunlar, bu tür bir rejimin ayırt edici özelliği olan siyasal ortak iyiyi inşa ederler. Oysa, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin hangi toplumsal ilişki tiplerine uygulanması gerektiğine ve bunların kurumsallaşma tarzı konularında birbirleriyle daima rekabet eden yorumlar

olacaktır. Ortak iyi, hiçbir zaman fiilen gerçekleştirilemez; sürekli olarak atıfta bulunmak zorunda olduğumuz, ama gerçek varlığa sahip olamayan bir *foyer virtuel* [sanal giriş] olarak kalmak zorundadır. Toplumsal düzenin nihai katılaşmasını engellemek ve bir söylemin kesin bir dikiş tutturma olasılığını önlemek modern demokrasinin özgün karakteridir. Gerçekten de farklı ifadeler, söylemsellik alanını hâkimiyetleri altına almaya ve 'düğüm noktaları' yaratmaya çalışacaklardır, ancak bu söylemler eşitlik ve özgürlüğün anlamlarının sadece geçici olarak saptanmasında başarılı olabilirler. Bunu başka bir biçimde ortaya koyacak olursak, liberal demokrasideki siyaset, bir 'biz'in yaratılmasını, siyasal bir cemaatin inşa edilmesini amaçlar, fakat tümüyle kapsayıcı bir siyasal cemaat hiçbir zaman gerçekleştirilemez. Çünkü Schmitt'in bize söylediği gibi, 'biz'in inşa edilebilmesi için bunun 'onlar'dan ayırt edilmesi zorunludur ve bu da bir sınırın kurulması, bir 'düşman'ın tanımlanması anlamına gelir. Dolayısıyla sürekli bir 'kurucu dışsal'; Derrida'nın bize göstermiş olduğu gibi cemaatin varlığını olanaklı kılan bir dışsal var olacaktır. Bu noktada Schmitt'in düşünceleri, her kimliğin ilişkisel karakterini, kaçınılmaz özdeşlik/farklılık çiftini ve herhangi bir verili negatifliğin izi olmaksızın pozitifliğin olanaksızlığını onaylayan çağdaş teorinin bazı önemli eğilimlerine yaklaşır.[27]

Modern siyaset felsefesinin ayrıntılı incelemesine yararlı olması için, rejim kavramının, bölünme ve mücadele ideallerine, dost/düşman ilişkisine yer vermesi gerekir. Schmitt'in *Verfassung* (anayasa) kavramı çözümlemesinin yararı özellikle 'mutlak' anayasa kavramına atıfta bulunduğunda ortaya çıkmaktadır. Ona göre anayasa, toplumsal karmaşıklığın siyasal düzenlenişi olarak anlaşılan devletin birliğini gösterir. Anayasa toplumsalı, siyasete dışsal olan bir ilişkiler yığını, tarafsız siyasal prosedürel kuralların

[27] Bu teorik düşüncelerin gelişimi ve bunların siyaset anlayışına ilişkin sonuçları için bkz: Ernesto Laclau and Cahntal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985 ve Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990.

uygulandığı şeyler olarak değil, ama sadece siyaset tarafından elde edilen özgün bir kurumlaşma tarzı aracılığıyla var olan şeyler olarak sunar. Herhangi bir *Verfassung* her zaman için güçlerin verili bileşimini belirler, ancak bu belirlemeyi, hem dışsalı gözeterek yani bir siyasal toplum biçimini diğer siyasal toplum biçiminden ayırarak, hem de içseli yani farklı toplumsal güçler içindeki dost ve düşman ayrımına olanak tanıyan ölçütü gözeterek yapar. [28]

Schmitt'i, Habermas'ın yaptığı gibi basit, tek yönlü bir siyasal bakış açısına sahip biri olarak sunmak, eserlerinin tümüyle yanlış okunduğu anlamına gelir.[29] Siyaset anlayışında değerlerin rolü ile oldukça fazla ilgilen Schmitt, liberalizmi değerlerin rolünü ihmal etmekle eleştirir. Gayet uygun olarak bir demokraside ortak siyasal değerlere duyulan gereksinime vurgu yapar. Elbette ki, özsel bir normatifliğin ve toplumsal homojenliğin zorunluluğuna inanan Schmitt'in çözümü kabul edilemezdir, fakat tezi önümüzde duran görevin karmaşıklığının kavranmasında bize yardımcı olabilir. Çarpıtılmamış rasyonel iletişime ve rasyonel konsensüse dayanan toplumsal birliğe duyulan özlem, temelden siyaset karşıtıdır, çünkü siyasette tutkuların ve şefkat duygularının yaşamsal değerdeki yerini ihmal eder. Siyaset rasyonalizme indirgenemez, çünkü siyaset kesinlikle rasyonalizmin *sınırlarını* gösterir.

Bu gerçeği bir kez kabul ettik mi, demokratik siyaset ve siyaset felsefesi hakkında farklı bir yöntemle düşünmeye başlayabiliriz. Modern demokraside amaçlamamız gereken şey, demokrasinin siyasal ilkelerinin özel bir yorumuyla, özgün bir yurttaşlık anlayışıyla ve ortak bir *özdeşleşme* aracılığıyla yaratılacak olan bir siyasal birliktir. Siyaset felsefesi burada adalet, eşitlik ya da özgürlük gibi nosyonların *doğru* anlamlarına karar verirken değil, ama bu nosyonların farklı *yorumlarını* önerirken oynayacağı önemli bir rolü üstlenir. Siyaset felsefesi bu yolla, bir siyasal öz-

[28] Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1980, s. 204-234.

[29] Jürgen Habermas, 'Sovereignty and Führerdemokratie', *Times Literary Supplement*, 26 September 1986.

deşlikler alanını içeren, rolümüzü vatandaşlar olarak kavrayacağımız, farklı tarzların ve tasavvur edilen siyasal cemaat türünün inşasında, birbiriyle sürekli rekabet halinde olan diller sağlayacaktır. 'Post-metafizik' bir siyaset felsefesinin bakış açısından düşünüldüğünde, Macpherson'un etkisi belirleyici olmuştur. Macpherson solda bulunan birçoğumuzu, bugünün tersine, hiç rağbette olmadığı bir çağda, siyasal liberalizmin öneminin kabul edilmesine olanak tanıyacak bir dille donattı. Bu nedenle eserlerine yöneltilebilecek eleştirilere rağmen, radikal bir liberal demokrasi projesini miras bırakan kişi olarak Macpherson'a borcumuzun inkâr edilemez olduğunu düşünüyorum.

8

Carl Schmitt Üzerinden Çoğulculuk ve Modern Demokrasi

Fukuyama'nın iddia ettiği gibi Komünizmin çöküşü, tarihin sonunu mu, yoksa "gerçekte varolan sosyalizm" imajının yükünden nihayet kurtulan demokratik projenin yeni döneminin başlangıcını mı gösterir? Aslında, liberal demokrasinin zaferinin, kendi başarısından çok düşmanının çöküşü yüzünden olduğunu kabul etmek zorundayız. Çok sağlıklı olmayan Batı demokrasilerinin siyasal yaşamında büyüyen hoşnutsuzlukların ve demokratik değerlerin tehlikeli erozyonuna dair açık işaretler bulunmaktadır. Kendi ülkelerimizdeki durumun iç açıcı olmadığını, aşırı sağın yükselişi, köktenciliğin yeniden doğuşu ve nüfusun geniş kesimlerinin giderek marjinalleştirilmesi gayet açık bir biçimde göstermektedir.

Norberto Bobbio'nun işaret ettiği gibi Komünizm krizi, refah demokrasilerine karşı şimdi gerçek bir meydan okumayı oluşturmaktadır. Komünist sistemin çözüm üretmekte yetersiz kaldığını kanıtlayan demokrasiler, sorunları çözme basiretini gösterebilecek midirler? Bobbio'ya göre, Komünizmin yenilgisinin yoksulluğa ve adalet özlemine son vermiş olduğunu hayal etmek son derece tehlikeli olurdu. Bobbio şöyle yazıyor: 'Demokrasi, genelde kabul edildiği gibi, tarihsel komünizmle mücadelesinde başarılı olmuştur. Fakat demokrasi, Komünist meydan okumanın doğuşuna neden olan sorunları göğüsleyecek hangi kaynaklara ve ideallere sahiptir?.[1] Bu soruya verilecek yanıtın önemli olduğuna ve liberal demokratik toplumların doğasıyla uyuşmayan bazı düşüncelerle

[1] Norberto Bobbio, *La Stampa*, 9 June 1989

meşgul olma zamanının geldiğine inanıyorum. Totalitarizm hayaletinin yokluğu, böyle bir sorgulamaya farklı açıdan yaklaşmamıza izin vermelidir. Sorun artık demokrasi için savunma koşulları sağlamak değil, ama demokrasinin ilkelerini çözümlemek, işleyişini incelemek, sınırlarını keşfetmek ve potansiyellerini ortaya çıkarmaktır. Bunu yapmak için çoğulcu liberal demokrasinin özgüllüğünü, doğasını ve bazılarının iddia ettiği gibi demokrasi ve kapitalizmin eklemlenmesinden ibaret bir şey olmak yerine, münhasıran siyaset düzeyinde aranması gereken *siyasal* bir toplum biçimi olarak, yeni bir rejim (*politeia*) olarak kavramak zorundayız.

Bu rejimin doğası ve sunduğu olanaklar üzerine eksiksiz bir çalışmanın parametrelerinin oluşturulması için, liberal demokratik rejimin en parlak ve uzlaşmaz karşıtı Carl Schmitt'in çalışmalarını başlangıç noktası olarak almayı düşünüyorum. Schmitt'in yüzyılın başlarında geliştirilmesine rağmen halen geçerli olan eleştirilerinin, yazarın daha sonraki Nasyonal Sosyalist Parti üyeliğini bile rahatlıkla göz ardı edebileceğimiz anlamına getirdiğini düşünmek oldukça nahif olacaktır. Tam tersine, modern demokrasinin hâkim kavramlarının zayıf yönlerinin tedavisi amacıyla, sert ve keskin zekâlı bir muhalif olan Schmitt tarafından ortaya konan meydan okumayla yüzleşmek gerektiğine inanıyorum.

Schmitt, liberalizm ve demokrasi arasında on dokuzuncu yüzyılda meydana gelen eklemlenmenin, kesinlikle heterojen olan iki siyasal ilkenin birliği tarafından karakterize edilen melez bir rejimin doğuşuna neden olduğunu savunmaktadır. Schmitt'in gördüğü biçimiyle parlamenter demokrasi, demokratik biçime uyan özdeşlik ilkesi ile monarşiye özgü temsil ilkesinin birlikte var olduğu bir durumu oluşturur. *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'nde [The Crisis of Parliamentary Democracy] genel kabul gören görüşün aksine, yasamanın yürütme üzerinde üstünlüğü anlamındaki parlamentarizm ilkesinin, demokrasi düşüncesinin evrenine değil, liberalizm düşüncesinin evrenine ait olduğunu açıklar. Çoğu siyasal teorisyenden farklı olarak Schmitt, temsilî demokrasi-

nin kuruluşunun ölçek nedeninden – büyüklük, doğrudan demokrasinin uygulanmasını olanaksız kılar iddiası – kaynaklanmadığını görür. Schmitt doğru bir biçimde, temsilcilere pratik gereklilikler nedeniyle halk adına karar alma yetkisi verilmiş olsaydı, bu gerekliliğin, aynı biçimde kolaylıkla parlamentarizm karşıtı Sezarizmi de meşrulaştırmış olabileceğine işaret eder.[2] Dolayısıyla Schmitt'e göre, parlamenter sistemin *ratio*su [mantığı] için demokratik özdeşlik ilkesine değil, liberalizme bakmamız gerekir. Bu da kapsayıcı bir metafizik sistem olarak liberalizmin tutarlığını kavramanın önemini gösterir. Schmitt, diğer her şeyin etrafında döndüğü temel liberal ilkenin, görüşlerin dizginsiz çatışması aracılığıyla beliren hakikatle ulaşılabilecek olan temel ilke olduğunu ileri sürer. Liberalizme göre nihai bir doğru yoktur ve liberal teoride doğru, 'görüşlerin ezeli ve ebedi yarışının saf işlevi'[3] haline gelir. Schmitt bu saptamanın, siyasalı ortaya çıkaracağı varsayılan fikirlerin karşılaşmasının kuruluşu sürecinde aranacak *raison d'être*'in [varlık nedeni] parlamentarizmin doğasına yeni bir ışık tuttuğunu söyler. Dolayısıyla parlamentoda asıl olan 'toplantı, kamusal tartışma, kamusal görüşme, argüman ve karşı argümanın kamusal müzakeresidir ve bütün bunlar demokrasi dikkate alınmaksızın yapılır.'[4] Schmitt'e göre, parlamenter demokraside temsilî öğenin kuruluşundaki gayri demokratik yan, aynı zamanda demokrasinin mantığına içerilmiş olan yöneten ve yönetilenler arasındaki özdeşliğin olanaksızlaştırılmasındaki ölçüttür. Dolayısıyla Schmitt'in gördüğü gibi, liberal yönetim biçiminin kalbinde, liberalizmin demokrasiyi inkârı ve demokrasinin de liberalizmi inkârı anlamına gelen bir çelişki söz konusudur. Bu çelişki, modern kitle demokrasisinde karşılaştığımız parlamenter sistem krizinde açıkça görülebilir hale gelir. Parlamenter sistemde, fikirle-

[2] Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. E. Kennedy, Cambridge, Mass. And London 1985, s. 34.
[3] A.g.e., s. 35
[4] A.g.e., s. 34, 35

rin karşılıklı diyalektik etkileşimini içeren kamusal tartışma, partizan müzakere ve çıkar hesaplamalarıyla yer değiştirmiştir; partiler 'iktidar için karşılıklı çıkarlarını ve fırsatlarını hesaplayan ve bu temele dayalı fiilî anlaşmalar ve koalisyonlar yapan'[5] baskı grupları haline gelmişlerdir.

Schmitt'e görüşüne göre, bu sonuç aşağıdaki şekilde oluştu. Liberal parlamenter düzen, ahlâka, dine ve ekonomiye ilişkin bütün bir yıkıcı sorular dizisinin özel alana hapsedilmesini gerektirdi. Şâyet bu zorunlu bir önkoşulsa, parlamentonun kendisini; bireylerin çıkar çatışmasından bağımsızlaşmış, yani tartışabilecekleri ve rasyonel bir konsensüse ulaşabilecekleri bir yer olarak sunabilmesi gerekir. Schmitt'e göre bu yol, herhangi bir demokrasinin işlemesi için gereken homojenliği yarattı. Modern kitle demokrasisinin gelişmesiyle ilişkili olan hakların genişleme sürecinde, daha fazla alandaki demokratik baskının kaynağı olan müdahaleci zor "bütüncül devlet"in ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durumda bir önceki aşamayı niteleyen 'tarafsızlaşma' fenomeni, çeşitli toplumsal ilişki biçimlerinin muhalif hareketler olarak 'siyasallaşması'na yol açtı. 'Bütüncül devlet'in gelişiminin parlamento açısından hesaplanamayacak kadar çok sonucu vardır. Bütüncül devlet, içinde en önemlileri de olan çok sayıda kararın başka yollarla alınmaya başlanması nedeniyle etkisinin azaldığını görmekle kalmadı, ama aynı zamanda antagonistik çıkarların çatışmaya girdikleri bir alan haline de geldi. Schmitt'in buradan çıkardığı sonuç, dayandığı ilkelere artık hiç kimsenin inanamaması nedeniyle, parlamenter sistemin bütün güvenilirliğini kaybetmiş olduğuydu. Sonuçta, parlamenter demokrasi, kendisini entelektüel temellerini kaybetmiş buldu. 1926'da parlamentarizm eleştirisinin ikinci baskısına önsözde duraksamamızı gerektiren şu sözleri yazdı: 'Bolşevizm bastırılsa ve Faşizm engellense bile çağdaş parlamentarizmin krizinin en ufak biçimde üstesinden gelinemez. Çünkü

[5] A.g.e., s. 6.

bu kriz, bu iki düşmanın ortaya çıkmasından sonra ortaya çıkmamıştır; kriz Bolşevizm ve Faşizmden önce de vardı ve onlardan sonra da varlığını sürdürecektir. Kriz daha çok modern kitle demokrasisinden ve son tahlilde ahlâkî patolojiyle yüklü bir liberal bireycilik ile zorunlu olarak siyasal idealler tarafından yönetilen demokratik düşüncenin çelişkisinden kaynaklanır... Bu kriz, derinliklerinde, liberal bireycilik ile demokratik homojenliğin kaçınılmaz çelişkisidir.'[6]

Modern Demokrasinin Doğası

Schmitt'in çıkardığı sonuçları kabul etmemekle birlikte, liberal parlamenter demokrasinin kusurlarına işaret ederken ciddiye alınması gerektiğini onaylayabiliriz. Liberal parlamenter demokrasiden, kendi kurumlarının sadece araçsal teknikler olarak algılanması ölçüsünde, etkin katılımı garanti edebilecek olan bağlılık biçimini güvenceye alması beklenemez. Montesquieu'nun demokrasinin vazgeçilmezi olarak gördüğü ve 'yasalar ve anavatan sevgisi'yle özdeşleştirdiği 'siyasal erdem', böyle bir bağlamda geliştirilemez. Bu yüzyılın başından şimdiye kadar, temsilî demokrasinin 'siyasal ilkeleri' olarak adlandırılabilecek şeylerin tatmin edici incelenmesindeki eksikliğin giderilmesi için hiçbir adım atılmamıştır. Tam tersine fiilî durum, temsilî demokrasiye etik ve felsefî argümanlar kazandırmaya yönelik tüm girişimlerin terk edildiğini göstermektedir. Machperson'un 'denklik modeli' olarak adlandırdığı şeyin gelişimiyle birlikte, saf yönetimleri seçme ve yetkilendirme mekanizması haline gelen demokrasi, seçkinler arasındaki bir yarışmaya indirgendi. Yurttaşlara gelince, onlara siyasal piyasanın tüketicileri muamelesi yapıldı. Bundan dolayı da, bugün Batı toplumlarının çoğunda, demokratik süreçteki düşük katılım düzeylerine şaşırmamak gerekir. Şu halde, liberal demokrasiye sağlam destek sağlanmasının olmazsa olmazları olan bu 'entelek-

[6] A.g.e., s. 17.

tüel temeller' nasıl kazandırılabilecektir? Bu soru, Schmitt'in eserinin çağdaş siyaset felsefesine yönelttiği meydan okumadır.

Bu meydan okumaya karşı çıkışta ilk olarak modern demokrasinin özgünlüğünü ve çoğulculuğun oynadığı merkezî rolü kavramak önemlidir. Bununla kastettiğim şey, bireysel özgürlüğün tanınmasıdır; John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine* [On Liberty] adlı denemesine göre, özgürlük adını almayı hak eden tek düşünce, her bireyin kendine uygun gördüğü mutluluğunun peşinden koşması ve amaçlarını bizzat kendisinin belirlediği yöntemle gerçekleştirme girişimine izin veren olanaktır. Çoğulculuk, bu nedenle öze ilişkin ve tek ortak iyi ile modernitenin kurucusu olan *eudaemonia* [mutluluk] görüşünün terk edilmesiyle ilişkilidir. Bu 'liberal' olarak adlandırılabilecek dünya vizyonunun merkezindeki düşüncedir ve bundan dolayı modern demokrasiyi siyasal bir toplum biçimi olarak niteleyen şey, liberalizm ve demokrasi arasındaki eklemlenmedir. Schmitt, çoğu liberalin tersine, bu tür bir rejimin mutlak doğru düşüncesinin sorgulanmasını gerektirdiğini açıkça görür. Gerçekten de bazı liberaller, her bir kişi tarafından keşfedilebilir olan doğru düşüncesinin, bireylerin kendi çıkarlarını rasyonel hesaplar nedeniyle bir kenara bırakabildikleri ve sadece akıl çerçevesinde muhakeme edebildikleri taktirde koruyabileceklerini tahayyül ederler. Oysa Schmitt'e göre liberalizm, doğruyla ilişkisi bakımından 'kesin olan bir sonuçtan vazgeçmeyi'[7] ifade eder. Tam da bu nedenledir ki Schmitt, liberal demokrasinin doğuşuna neden olan eklemlenmeyi suçlar. Gerçekten de parlamenter demokrasi eleştirisinde, Schmitt'in ilkesel olarak karşı çıktığı şeyin demokrasi olmadığı açıktır. Yönetenler ve yönetilenler arasında ve ayrıca hukuk ve halk iradesi arasındaki özdeşlik mantığı olarak tanımlanan demokrasi, Schmitt'in görüşüne göre otoriter bir yönetim biçimiyle tümüyle uyumludur. Dolayısıyla Schmitt şunu açıklar: 'Bolşevizm ve Faşizm... diğer bütün diktatörlükler gibi kesinlikle anti-liberaldirler, ama zorunlu olarak an-

[7] A.g.e., s. 35.

ti-demokratik değildirler.'[8] Kabul edilmelidir ki, çoğu kişi, bu tür bir iddiayı çirkin bulacaktır, ama bu iddiayı demokrasinin 'doğru' anlamı adına reddetmek yanlış olacaktır. Bu iddianın bize göstermesi gereken şey, çoğumuzun demokrasiden anladığının, demokrasinin modern, liberal biçimi tarafından belirlendiğidir.

Schmitt, modern demokrasinin doğasını anlama konusunda bize yardımcı olabilirse de bu yardım, paradoksal biçimde, demokrasinin doğasına karşı Schmitt'in kendi gözlerini kapatmak zorunda olması nedeniyledir. Bunun çok basit bir nedeni vardır: Ona göre modernite hiçbir zaman var olmamıştır. Schmitt *Siyasal Teoloji*'de [Political Theology], 'modern Devlet teorisinin bütün önemli kavramlarının, sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğunu'[9] açıklar. Modern siyaset olarak görünen şey, sadece teolojinin sekülerleşmesi, teolojik kavram ve tutumların dinî olmayan amaçlar için dönüştürülmesidir. Dolayısıyla bir kopuş olamaz, yeni bir şey yoktur, daha önceden bilinmeyen türde bir meşruiyet biçimi ortaya çıkamaz.

Demokratik devrimden beri tümüyle farklı bir zeminde; demokrasiyi, çoğulculuğa yer yapan modern bir tarzda kavramamızı gerektiren toplumsalın başka bir inşa tarzı içinde olduğumuz fikri, Schmitt için kesinlikle akla gelmeyen bir şeydir. Schmitt'in düşünce biçiminin görüş alanı içinde, yeni ve meşru bir rejim anlamında liberal demokrasiye olanak yoktur. Bu 'akla gelmezliğin' Schmitt için neyi ifade ettiğinin son derece öğretici olduğuna ve modern dönemde, demokrasinin liberalizm olmadan düşünülme dileğinden ibaret olan bir totaliter fenomene anahtar sağladığına inanıyorum. Bana göre, bazılarının iddia ettiği gibi Schmitt'in düşüncesinin 1933'teki sapmasından ve Hitler'in hareketini kabullenmesinden önce de Nazizm tarafından aşılandığını iddia etmek doğru değildir. Ancak hiç kuşku yok ki, Nazilere katılmasını ola-

[8] A.g.e., s. 16.

[9] Carl Schmitt, *Political Theology*, çev. George Schwab, Cambridge, Mass, and London 1985, s. 36.

naklı kılan ya da engellemeyen şey liberalizme karşı derin düşmanlığıydı.

Böylece Schmitt örneği üzerinde düşünüş, liberal demokrasiyi reddetmenin belirli biçimlerindeki – bu reddedişlerin, altmışlı yılların Yeni Solundan esinlenmiş 'katılımcı demokrasi' projelerinde olduğu gibi derinden totaliter karşıtı olmaları halinde bile – tehlikeleri anlamamıza yardımcı olabilir. Bu tür projeler, liberalizmi genellikle sadece kapitalist toplumdaki sınıfsal bölünmelerin arkasına gizlendiği bir cephe olarak kabul ederler. Bu projelere göre – tıpkı Shchmitt'te olduğu gibi –, partiler ve parlamenter sistem, demokratik homojenliğin tam olarak gerçekleştirilmesinin önündeki engellerdir. Benzer yankılar, 'cemaatçiler' olarak adlandırılan kişilerin liberalizm eleştirisinde de bulunabilir. Bunlar da çoğulculuğu reddederler ve organik bir cemaat hayalini kurarlar.[10] Genellikle iyi niyetli oldukları ve Schmitt'in muhafazakâr ve otoriter duruşundan son derece uzak oldukları söylenmesi gereken bütün bu cemaatçi girişimlerde de modern demokrasiye ilişkin aynı anlayış yoksunluğunu buluruz. Demokratik devrimin meydana geldiği ve demokratik devrimin meydana gelmesi nedeniyle Claude Lefort'un 'kesinlik işaretlerinin çözülüşü'[11] biçiminde atıfta bulunduğu olguya maruz kalan toplumlarda, demokratik siyaseti, çoğulculuğa ve bireysel özgürlüğe yer veren bir yöntemle yeniden düşünmek zorunludur. Yönetenlerin ve yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin demokratik mantık insan haklarına saygıyı tek başına garantilemez. Halktan artık sanki tekil iradeye sahip, birleşik ve homojen bir bütünlükmüş gibi söz edilemediği koşullarda, halk egemenliği mantığının tiranlığa indirgenmekten kaçınabilmesi, sadece siyasal liberalizme eklemlenmesi sayesinde mümkün olabilir.

---

[10] Bu konuda bu kitaptaki 'American Liberalism and its Communitarian Critics' adlı makaleme bakınız.

[11] Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, çev. D. Macey, Cambridge 1988, s. 19.

Liberalizm ve Siyaset

Eğer Schmitt'in görüşünün aksine liberal demokratik yönetim biçiminin meşruiyetini onarırsak bu yönetim biçiminin siyasal ilkelerini araştırmaya başlayabiliriz. Bu noktaya kadar Schmitt – kendisine rağmen –, demokratik özdeşlik mantığı ile çoğulcu liberalizm mantığı arasındaki eklemlenmenin önemini kavramada bize yardımcı olmuştur. Amaç liberal demokratik rejime etik ve felsefî bir içerik sağlamak iskè hangi farklı öğelerinin savunulması ve hangilerinin reddedilmesi gerektiğini belirlemek amacıyla liberal sorunsalı incelemek zorundayız. Schmitt'in eleştirileri, nasıl ilerlememiz gerektiğini burada da gösterebilir. Schmitt'in, siyaset olgusunun doğasını kavramada yetersiz olduğunu söylediği, liberal bireyciliğe karşı çıkışı bana göre çok önemlidir. Schmitt *Siyaset Kavramı*'nda [The Concept of the Political] şunları yazar: 'Liberal düşünce, devlet ve siyasetten kaçınır ya da görmezlikten gelir ve bunun yerine iki ayrışık alanın her zaman yinelenen tipik kutupluluğu içinde, adıyla söylenirse etik ve ekonomi, akıl ve ticaret, eğitim ve mülkiyet alanlarının kutupluluğu içinde hareket eder. Devlet ve siyasete karşı olan tehlikeli güvensizlik, bireyin *terminus a quo* ve *terminus ad quem* [başlangıç ve bitim noktası] olarak kalmasının zorunlu olduğu bir sistemin ilkeleriyle kolaylıkla açıklanır.'[12] Liberal düşünce, kendisini kolektif kimliklerin formasyonunun anlaşılmasından alıkoyan bireycilik nedeniyle, siyaset sorunu karşısında zorunlu biçimde bloke edilmiş halde bulur.

Schmitt'e göre siyasetin ölçütü, *differentia specifica*sı [ayırt edici özelliği] dost-düşman ilişkisidir; bu ilişki 'onlar'da muhalif konumda duran 'biz'in yaratılmasını içerir ve başlangıcından beri kolektif özdeşlikler alanına yerleşiktir. Siyaset her zaman çatışmalarla ve antagonizmalarla ilgilenmek zorundadır ve liberal rasyonalizmin dışında kalmaktan başka şey yapamaz. Çünkü rasyonel olan her konsensüsün sınırlarını gösteren siyaset, dışlama ey-

[12] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, çev. George Schwab, New Brunswick 1976, s. 70-71.

lemlerine dayalı her konsensüsü açığa çıkarır. Genel çıkarın, özel çıkarların serbest hareketinin bir ürünü olduğu ve özgür tartışma temeline dayalı rasyonel bir evrensel konsensüse varılabileceği biçimindeki liberal inanç, liberalizmi ister istemez siyaset fenomenine karşı körleştirmek zorundadır. Schmitt'e göre, siyaset olgusu 'sadece şimdiye kadar var olmuş dost ve düşman gruplaşmaları olasılığı bağlamında, bu olasılığın ahlâk, estetik ve ekonomi için ima ettiği yönlere bakılmaksızın' anlaşılabilir.[13] Liberalizm, yıkıcı sorunların özel alana sürülmesiyle birlikte, yöntem kuralları üzerindeki bir anlaşmanın, toplumda var olan çıkarlar çoğulluğunun yönetilmesi için yeterli olması gerektiğini tahayyül eder. Ancak Schmitt'e göre siyaset evcilleştirilez, dolayısıyla siyasetin imhasına yönelik bu girişim başarısızlığa mahkûmdur, çünkü enerjisini en farklı kaynaklardan türeten siyaset 'dinî, ahlâkî, ekonomik, etik ya da antitez konumunda bulanan her bir insanı, etkin biçimde dost ve düşmana göre ayırarak gruplandırmaya muktedirse siyasal bir antiteze dönüşür.'[14]

Schmitt'in bireycilik ve rasyonalizm eleştirilerini kabul etmekle birlikte liberalizmi savunmak için, liberal düşüncenin demokratik moderniteye – yani çoğulculuğa ve siyasal liberalizme özgü tüm kurumlar dizisine – temel katkısını oluşturan şeyi – çoğu zaman liberal görüşün tamamlayıcısı olduğu ifade edilen – diğer söylemlerden ayırmak zorundayız. Burada Hans Blumenberg tarafından geliştirilen bakış açısı özellikle yol göstericidir. Blumenberg, *Modern Çağın Meşruiyeti* [The Legitimacy of the Modern Age] adlı kitabında, diğer dünyevileşme tezleri arasında Schmitt ve Karl Löwith tarafından formüle edilen dünyevileşme tezini tartışır.[15] Bu yazarların aksine Blumenberg, modern çağın 'kendini savunma' fikri biçiminde gerçekten yeni olan bir niteliği içerdiğini savunur. Bu yenilik, skolastik teolojinin, – Blumen-

[13] A. g. e., s. 35.
[14] A. g. e., s. 37.
[15] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass. 1983.

berg'e göre kadir-i mutlaka ve tümüyle özgür Tanrıya inanca ilişik bir fikirler dizisi anlamına gelen – 'teolojik mutlakiyetçiliğe' gerilemesinin yarattığı duruma bir yanıt olarak ortaya çıkar. Blumenberg'e göre, dünyanın tümüyle olumsal görünmesine neden olan bu 'teolojik mutlakiyetçilik' karşısında tek çözüm, dünyadaki düzenin ölçüsü ve değer kaynağı olarak insan aklının (bilim, sanat, felsefe vs.) kabulü idi. Şu halde içten gelen bir kırılma vardır, ancak bu kırılma belirli bir süreklilikle birlikte var olur. Ne var ki bu süreklilik çözümlerin değil, sorunların sürekliliğidir, cevapların değil, soruların sürekliliğidir. Blumenberg kendisine ait en ilgi çekici kavramlardan biri olan 'yeniden işgâl' kavramını bu konu etrafında ortaya koyar: 'Dünyevileşme olarak yorumlanan süreçte meydana gelen temel şey ...gerçek teolojik içeriklerin, kökeninden yabancılaşmış dünyevileşmiş içeriklere doğru *yer değiştirmesi* biçiminde değil, ama boş hale gelmiş ve kendisine karşılık gelen soruların bertaraf edilemediği yanıta dair pozisyonların yeniden işgâl edilmesi biçiminde tanımlanmalıdır.'[16] Blumenberg'in yaptığı gibi bu temele dayanan ve ortaçağa özgü bir konumun yeniden işgâl edilmesi olarak tamamlanmış rasyonel bilincin sınırlarında duran modern öncesi meselelere verili modern yanıtlar vermek yerine, kaçınılmaz zorunluluk ve ilerleme fikri ile – öz-savunma düşüncesi – gerçekten modern olan fikir arasında bir ayrım yapabiliriz. Bu durumda rasyonalizm, bireysel özgürlük ve çoğulculuk savunusunun bağlı olduğu insanî öz-savunma düşüncesinin zorunlu bir parçası olarak değil, ama ortaçağa özgü mutlakıyetçi sorunsalın bir kalıntısı olarak görülebilir. Dolayısıyla, Aydınlanma tarafından yürütülen teolojiden kurtulma çabasına eşlik eden kendine ait temellerle donatılma yanılsaması – modernitenin kurucusu olan – diğer yönü, yani öz-savunma yönünü sorgulamadan olduğu gibi kabullenilebilir. Modern aklın kendisini modern öncesi mirasından ve kozmos düşüncesinden kurtarabilmesi, ancak kendi sınırlarını tanıdığı ve çoğulculukla tümüyle anlaşmaya

[16] A. g. e., s. 65.

vardığı; bütüncül denetimin ve nihai uyumun olanaksızlığını kabul ettiğinde mümkündür. Bu nedenlerdir ki, Isaiah Berlin gibi liberallerin de anlamış olduğu biçimiyle, tutarlı bir liberalizm, rasyonalizmi terk etmekten başka bir şey yapamaz.

Bu nedenle modernitenin 'öz-savunma' idealini, kendilerini aklın evrensel buyrukları olarak sunan şeylere başvurmadan yeniden formüle etmek amacıyla, etik çoğulculuğu ve siyasal liberalizmi rasyonalizm söyleminden sökmek zorundayız. Bu yolla, bireycilik sorunsalından birey sorunsalı gibi bir yaşamsal nosyonu sökmek ve birey nosyonunu tümüyle farklı bir alanda yeniden düşünmek olanaklı olacaktır.

Devletin Tarafsızlığı Sorunu

Liberal demokratik yönetim biçiminin etik-siyasal boyutunu ortaya çıkarmak ve bu yönetim biçimini meşruiyet ilkeleriyle donatmak için devletin tarafsızlığına ilişkin liberal doktrin gözden geçirilmelidir. Tarafsızlık doktrini, liberalizmin temel fikri olan 'sınırlı yönetim'e ve ayrıca kamu ile özel arasındaki ayrıma ve çoğulculuğun onaylanmasına ilişkindir. Ancak tarafsızlık tezini savunmanın yollarından bazıları olumsuz sonuçlar içermektedir.

Bazı liberaller, çoğulculuğa karşı tamamen saygılı olmak ve bireylerin kendi özgür seçimlerindeki amaçlarına müdahele etmemek için, özel ve iyi bir yaşam kavramını geliştirme ve teşvik etme olasılığıyla bağlantılı olarak devlete dair her otoriteyi reddetmenin zorunluluğu görüşünü taşırlar: Devlet bu alanda mutlak tarafsızlık yükümlülüğü altındadır. Charles Larmore yakın zamanlarda şunu söyleyecek kadar ileri gitti: 'Liberaller, tastamam liberalizmin ruhunun peşinden gideceklerse, *siyasal tarafsızlığın tarafsız bir meşruiyetini* tasarlamak zorundadırlar.'[17] Bu da liberalizmi savunan liberallerin, John Stuart Mill ya da Kant'ın geliştirdiği çoğulculuk ya da özerklik gibi bazı değerlerin öne sürülmesi-

[17] Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge 1987, s. 53.

ni ifade eden argümanları kullanmaktan kaçınmaları gerektiği anlamına gelir.

'Tarafsızlık' savunucularına göre, etik değerlere herhangi bir atıf, sadece konsensüs yokluğunun doğmasına yol açabilir, dolayısıyla üstün yaşam tarzlarının tanımlanmasını ve bu yaşam tarzlarının siyasal yaşam aracılığıyla gerçekleştirilebilecek hedefler haline getirilmesini amaçlayan bir felsefî yaklaşımı içeren "mükemmeliyetçilik" tuzağından kaçınmak da, tarafsızlık kadar önemli görünür. Tarafsızlık savunucuları, mükemmeliyetçilikte, çoğulculukla uyuşmayan derinden anti-liberalizm teorisi görürler. Bununla birlikte Ronald Dworkin, mükemmeliyetçiliğe karşı çıkarken, kendisini mutlak bir tarafsızlık fikrinden de uzak tutmaya çalışır. Dworkin'in görüşüne göre, liberalizmin tam kalbinde kaçınılmaz bir eşitlik kavramı vardır. Liberal devlet, bütün üyelerine eşit muamele yapma zorunluluğu nedeniyle tarafsız olmak zorundadır. Dolayısıyla Dworkin şunu yazar: 'Şâyet bir yönetim, toplumdaki yurttaşların [iyi yaşam] kavramları aracılığıyla farklılaşması sonucunda, ya görevlilerin bir kavramın özsel üstünlüğüne inançları nedeniyle, ya da bir kavramın daha çok sayıda ve daha güçlü gruplar tarafından taşınması nedeniyle olsun, kavramlardan birini diğerine tercih ederse yurttaşlara eşitler olarak muamele etmemiş olur.'[18] Dworkin devletin tarafsızlığının meşrulaştırılmasının tarafsızlığı amaçlamaması gerektiği ve liberalizmin kurucu bir ahlâka dayandığı kabulünün, zorunlu olduğu görüşünü taşır. Dworkin tarafsızlıktan şunu anlar: 'Liberalizm, kuşkuculuğa dayalı olamaz. Liberalizmin kurucu ahlâkı, siyasal ahlâkın doğru ya da yanlışı içermesinden değil, ama doğru bir şey olarak kurucu ahlâk, insanların yönetimler tarafından eşitler olarak algılanmalarının zorunluluğunu şart koşar.'[19] Dworkin bu tezi ispatlamak için doğal hukuka ve 'hiçbir yasamanın, anlaşmanın ya da hipotetik

[18] Ronald Dworkin, 'Liberalizm', Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, s. 127.

[19] A. g. e., s. 142

sözleşme ürününün taşınmaması anlamındaki *doğal*'[20] hakların varlığına başvurmayı amaçlar. Dworkin bundan başka, en eski biçiminden beri, kesintisiz biçimde savunduğu John Rawls'ın adalet teorisini de bu anlayışla yorumlar. Dworkin'e göre 'hakkaniyet olarak adalet, doğuştan gelen erdemin meziyetleri ya da üstünlüğü değil, fakat basitçe planlar yapabilen ve adalete dayanabilen insan varlıklarının sahip olduğu bir hak olarak, kaygı ve itibarın eşitlediği kadın ve erkeklerin doğal hakkı varsayımıdır.'[21] Bu nedenle Dworkin, Rawls'ın kendi teorisiyle ilgili olarak yapmaya başladığı yorumla anlaşmazlık içindedir. Aslında Rawls, liberal demokratik geleneğimize özgü değerlerin bizzat işgâl ettiği yere vurgu yapan daha tarihselci bir versiyonu önermektedir; hattâ Rawls, kendisinin hiçbir zaman bütün toplumlar için geçerli olacak bir adalet teorisi kurmayı amaçlamadığını da ileri sürmektedir.[22] Ancak bütün toplumlar için geçerli olacak bir adalet teorisi kurmak, Dworkin'in kesinlikle bir adalet teorisinin 'genel ... ilkeler'e çağrıda bulunma zorunluluğuna ve bu teorinin hedefinin 'her toplumda, toplumsal adaletin ölçülmesinde kullanılabilecek bazı kapsayıcı formülleri bulmaya çalışmak'[23] olması gerektiği inancıyla öğütlediği şeydir.

Dworkin'in bakış açısındaki sorun, rasyonalizmle bağını koparmamış ve siyasetin etik yönünü, sadece evrenselci ahlâk ilkelerinin siyasal alana uygulanması çerçevesinde düşünebilen bir liberalizm biçimi olmasıdır. Aslında Dworkin'in siyaset felsefesi maskesi altında sunduğu şey, bir "kamusal ahlâk"tır; şâyet amaç liberal demokratik yönetim biçiminin siyasal ilkelerinin ayrıntılı incelemesiyse, ahlâk felsefesi düzenine ait olan bu şeylerin bize ciddî bir faydası olamayacaktır.

Bana göre, devletin tarafsızlığı sorununa ilişkin daha ilginç bir

[20] Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass. 1977, s. 176.
[21] A. g. e., s. 182
[22] Rawls'ın eserindeki gelişmeyi bu kitaptaki. 'Rawls: Political Philosophy without Politics' adlı makalemde inceliyorum.
[23] Ronald Dworkin, New York Review of Books, 17

yaklaşıma Joseph Raz'ın *Özgürlük Ahlâkı* [The Morality of Freedom] kitabında rastlanır. Çoğu liberalin aksine Raz, mükemmeliyetçi bir bakış açısını benimser, çünkü devletin mümkün olan çeşitli yaşam tarzları karşısında bir duruşa sahip olmak zorunda olduğuna inanır: Devlet bazı yaşam tarzlarını desteklemeli ve diğerlerini yasaklamalıdır. Dolayısıyla Raz'a göre, devlet tarafsız olamaz ve 'etik devlet' niteliğinde olmak zorundadır. Raz'ın savunduğu mükemmeliyetçilik tarzı buna rağmen liberalizmle uyuşmaz değildir, çünkü Raz'ın mükemmeliyetçiliği çoğulculuğu da içerir. Ancak Raz'a göre, söz konusu çoğulculuğun sınırları, liberal ve demokratik bir devlette var olması gereken temel değerler tarafından belirlenir: Temel değerleri kişisel özerklik ya da 'öz-yaratım' oluşturur. Kişisel özerkliğin ifade biçimi değerler çoğulculuğuna içkin bir halde anlaşılırsa, o zaman Raz'ın kitabının ana tezi olan kişisel özgürlük, siyasal eylem tarafından desteklenmelidir. Raz, yeniden yorumladığı 'zarar ilkesinin' sahibi John Stuart Mill'e çok yakın görünür. Ona göre zarar ilkesi, kendi ideallerini yürüten devletin gözetmesi gereken sırırlara uyum yöntemine işaret eder. Gerçekte 'insanların özerk yaşamlar sürdürmeleri gerektiği göz önüne alınırsa, devlet, insanları ahlâkî olmaya zorlayamaz. Devletin bütün yapabileceği özerkliğin koşullarını sağlamaktır. Zor kullanımı, zararın önlenmesi ve özerkliği geliştirme amacıyla yapılmadığı takdirde, özerkliği zedeler ve dolayısıyla özerkliği geliştirme amacını başarısızlığa uğratır.'[24] Dolayısıyla özerklik, liberal demokratik bir devlet tarafından hangi kurumların ve toplumsal pratiklerin desteklenmesi gerektiği konusunda karar vermede bir ölçüt görevini üstlenir.

Tarafsızlık-mükemmelliyetçilik karşıtlığı ikilemini reddetmekten çok mükemmeliyetçiliğin – zehirli iğnenin mükemmelcilikten çoğulculuk sayesinde çıkarıldığı durumda dahi – amacını onaylamanın uygunluğu konusunda çekincem olmasına rağmen, Raz'ın çağdaş liberal düşüncedeki potansiyel veriminin yüksek olduğu-

[24] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, s. 420.

nu düşünüyorum. Çünkü bu yaklaşım, bizim etik boyutu yeniden siyasalın kalbine yerleştirmemize ve devletin tarafsızlığını koyutlamadan devlet müdahalesine sınırlar koymamıza olanak tanır. Raz tarafından savunulan liberalizmin dikkat çekmeyi hak eden bir başka yönü, bireyciliği reddeden Charles Taylor gibi bazı cemaatçi yazarlara yakın bir özne kavramını savunmasıdır. Raz böylece, özerkliğin bireylerin tarihteki konumlanışlarından bağımsız bir özellik olmadığını; bir evrimin ürünü olduğunu ve özgün kurumları ve pratikleri gerektirdiğini kabul eder. Raz, nesnel doğruların peşinden koşan ve sonsuz gerçeklikler kurmayı iddia eden bir siyaset felsefesi düşüncesini onaylamaktan oldukça uzaktır.

Raz'ın, liberalizmin – çoğulculuk savunusu ve bireysel özgürlük biçimindeki – temel katkılarını, bireyciliğin tehlikelerinden kaçınan bir özne fikriyle birleştiren kavramlaştırması, liberal demokratik siyasetin doğası konusundaki düşüncemizin geliştirilmesine yardım edebilir. Bana öyle geliyor ki, buna rağmen Raz'ın çoğulculuğu kavrama yöntemi yetersizdir. Çünkü, liberal düşüncenin tümünde olduğu gibi burada bulduğumuz da antagonizmasız bir çoğulculuktur. Rekabete herkesin kabul edebileceği biçimde yer veren Raz, bütün yaşam tarzlarının aynı anda gerçekleştirilebilir olmadığını kabul eder. Ancak Rawls ve diğer bütün liberaller gibi Raz'ın da, – Schmitt'le kıyaslandığında – siyasetin ölçütünü oluşturan şey, yani adıyla söylersek dost-düşman ilişkisi konusunda hiçbir katkısı yoktur. Ancak çoğulculuğun bu türden bir zıtlığın aşılmasına katkıda bulunduğunu dile getirerek itiraz edenler olacaktır. Fakat bunun bizi, siyaset fenomenini yakalamaktan uzaklaştıran tehlikeli bir liberal yanılsama olduğuna inanıyorum. Çoğulculuğun sınırları sadece ampirik sınırlar değildir, bu sınırlar bazı yaşam tarzlarının ve bazı değerlerin tanım gereği diğerleriyle arasındaki uyuşmazlıkla ilgilidir, dolayısıyla bu sınırları kuran tam olarak dışlamanın kendisidir. Nietzche'nin 'iyilerin savaşı' fikrini ciddiye almak ve 'onlar'ın sınırı çizilmeksizin 'biz'in yaratımı söz konusu değilse, bu ilişkinin herhangi bir zamanda bir antagoniz-

manın alanı haline gelebileceğini ve diğerinin bir düşman olarak algılanabileceğini kabul etmek zorundayız. Farklı insanî amaçların uyumlu hale getirildiği bir formülün bulunabileceği rasyonalist düşünceyi bir kez terk ettikten sonra, içinde antagonizmanın yok edildiği bir toplumun temelden olanaksız olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu, Schmitt'le birlikte 'Siyaset fenomeninin sadece şimdiye kadar var olmuş olan dost ve düşman gruplaşmaları olasılığı bağlamında anlaşılabileceğini...'[25] kabul etmek zorunda olmamızın nedenidir.

Öz Olarak mı, Prosedür Olarak mı Demokrasi?

Çağdaş liberal demokrasi düşüncesinde, devletin tarafsızlığı temasıyla ilişkili olarak yeniden düşünülmesi gereken bir başka tema daha söz konusudur. Bu tema, demokrasinin sadece bir dizi prosedürden ibaret olduğu fikridir. Bu – bugün de oldukça revaçta olan – kavramlaştırma yeni değildir ve daha yüzyılın başında Schmitt'in en önemli entelektüel muhalifi olan hukuk filozofu Hans Kelsen, parlamenter sistemi meşrulaştırmak için bu kavramlaştırmaya atıfta bulundu. Kelsen'e göre, parlamenter demokrasinin kökenindeki şey, tartışma aracılığıyla doğruya ulaşma olasılığı değil, ama mümkün bir doğru olmadığına ilişkin farkındalıktı. Liberal demokrasi, genel iradenin araçları olarak siyasal partilerle parlamentoya başvuruyorsa, bu başvuru, liberal demokrasinin öze ilişkin bir homojenliğin hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğini kabul etmesi yüzündendir. Kelsen "ideal" demokrasiden, belli prosedürlerin parlamento ve partiler arasında oynadığı merkezî rolle tanımlanan bir varlık varlık olarak kavranması gereken modern demokrasinin içerdiği realist siyaset vizyonu ve "reel" demokrasi lehine feragât etmek gerektiği sonucuna ulaşır.[26]

[25] Schmitt, *The Concept of the Political*, s. 35.

[26] Kelsen'in çalışması çok kapsayıcı ve oldukça ayrıntılıdır. Bizi burada ilgilendiren konuyla ilgili olarak bkz: *What is justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Berkeley 1957.

Kelsen bu nedenle, Schmitt'in öz olarak demokrasi görüşüne, demokrasinin prosedürel niteliğini vurgulayan ve demokrasinin işleyişine vurgu yapan bir demokrasi görüşüyle karşı çıkar. Schmitt doğru demokrasiyi homojenliğe dayalı olarak kavrar, fakat Kelsen devlet iradesinin biçimlendirilmesinde partileri ve parlamentoyu zorunlu araçlar olarak sunar. Bu tür bir kavramlaştırmanın çelişkili olduğuna inanan Schmitt, demokraside bu tür bir devlet iradesinin peşinen zorunlu bir verililiği içerecek oluşu nedeniyle, bu iradenin bir tartışma ürünü olamayacağına inanır. Halk, siyasal birliğini doğrudan doğruya ve aracısız olarak ifade edebiliyor olmalıdır. Schmitt bu temel üzerinde 'toplum sözleşmesi' düşüncesini eleştirir. Çünkü Schmitt'e göre, oybirliği ya vardır ya da yoktur; oybirliği var olmadığında bir sözleşme yapılamayacaktır ve oybirliğinin var olduğu yerde de sözleşmenin anlamı yoktur.[27] Şu halde ima ettiği bütün tehlikeleriyle birlikte öz olarak demokrasi ve bu şekilde şarta bağlanarak zayıflatılmış bir kavram olmakla birlikte prosedürel olarak demokrasi arasında bir seçim yapmaktan başka seçeneğe sahip değil miyiz? Ben böyle olduğuna inanmıyorum; bana göre hem Kelsen'in ve hem de Schmitt'in yazdıklarında doğru ve yararlı öğeler vardır, ama bu öğeler yeniden yorumlanmalıdırlar.

Kelsen tek ve homojen bir genel iradenin mümkün olmadığı şartlarda, anlaşmaya ulaşılmasını sağlayan prosedürlere duyulan gereksinim ısrarında haklıdır. Ancak demokrasiyi sadece bir prosedür sorununa indirgemekle yanlış yapmaktadır. Diğer taraftan homojenlik olmadan demokrasinin de olamayacağını ileri süren Schmitt bir anlamda haklıdır. Her şey bu homojenliğin kavranma yöntemine bağlıdır. *Anayasa Teorisi* [Verfassungslehre] adlı eserinde homojenliği eşitlik nosyonuyla ilişkilendiren Schmitt, demokrasiye özgü siyasal biçimin özsel eşitlik kavramıyla ilişkilendirilmesinin zorunlu olduğunu açıklar. Bu eşitlik, siyasal eşitlik olarak kavranmalıdır; bu eşitlik, kişiler arasında bir ayrım olmayı-

[27] Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 14.

şına dayandırılamaz, ama belirli bir siyasal cemaate eşit biçimde ait olma olgusuna dayandırılmak zorundadır. Ancak bu cemaat, ırk, din, fizikî ya da ahlâkî nitelikler, kader ya da gelenek gibi farklı kıstaslarla tanımlanabilir. Schmitt, demokratik eşitliğin on dokuzuncu yüzyıldan beri özünü oluşturan şeyin belirli bir ulusun üyeliği olduğunu söyler.[28] Schmitt için temel sorun, siyasal birlik sorunudur, çünkü bu tür bir birlik olmadan devlet de olamaz. Bu birlik, demokrasi içindeki yurttaşların paylaştıkları, dolayısıyla da yurttaşların eşit muamele görmelerini sağlayacak ortak bir öz tarafından sağlanmalıdır. Schmitt'in kavramlaştırmasını potansiyel olarak totaliterleştiren ve sorgulanabilir hale getiren şey, doğasında çoğulculuğa yer bırakmayan özsel bir varlık olarak sunulan homojenitedir. Ancak bana öyle geliyor ki, homojenite ihtiyacını kabul eden birileri, belli siyasal ilkeler aracılığıyla kurulan anlaşmalara dayalı bir varlık olarak homojenite yorumuna girişebilirler. Demokratik yurttaşlık için gereken ortak özü sağlayacak olan unsur, bu ilkelerle özdeşleşmedir.

Benzer bir görüş Schmitt'in *Siyaset Kavramı* [The Concept of Political] adlı kitabını eleştiren Hermann Heller'de de bulunur, O'na göre gerçekleşmesi muhtemel bir demokratik birlik söz konusuysa, toplumsal antagonizmaların ortadan kaldırılmayacağı, belli düzeyde bir toplumsal homojenlik ve ortak siyasal değer gereklidir. Parlamentarizm söz konusu olduğunda Heller'in, Schmitt'e yanıtı şudur: Parlamentarizmin entelektüel temelleri, 'aslında kamusal tartışma inancından ziyade, tartışma için ortak bir temelin varlığı inancında ve kendisiyle kaba kuvvetin kullanımını dışlayan koşullarda anlaşmaya varılması istenen muhalif bireye karşı âdil olma düşüncesinde'[29] aranabilir.

Önerdiğim şey, liberal demokratik rejimin siyasal ilkelerine

[28] Schmitt, *Verfassungslehre*, Munich/Leipzig 1928.

[29] Hermann Heller, 'Politische Demokratie und soziale Homogenität' *Gesamette Schriften*, cilt. 2, Leyden 1971, s. 427. Bu kitap Ellen Kennedy'nib Schmitt'in *The Crisis of Parliamentary Democracy*'ye yazdığı önsözde atıfta bulunulmuştur, s. xlix.

bağlılığın aynı zamanda demokratik eşitlik için gereken homojenitenin temeli olarak düşünülmesidir. Çok sayıda yorumun ortaya çıkmasına neden olan özgürlük ve eşitlik ilkeleri konusunda hiç kimse, kendi yorumunun 'doğru' olduğunu iddia edemeyecektir. Bundan dolayı, bu ilkelerin yorumlarına dayanan bir müzakere çerçevesinde karar vermek ve devlet iradesini belirlemek için belirli sayıda mekanizma ve prosedürün oluşturulması zorunludur. Böylece hem Schmitt'le hem de Kelsen'le kısmî bir anlaşma içindeyim: Schmitt'le kısmî bir anlaşma içindeyim, çünkü prosedürler bir demokrasideki siyasal birliğin yaratılması konusunda yeterli sayılamazlar, bunun için özsel bir homojenite gereklidir; son olarak Kelsen'le de, genel irade, belli prosedürlerin dolayımı olmadan, dolaysız bir önveri olamaz, görüşü nedeniyle kısmî anlaşma içindeyim.

Kuşkusuz çözüm, mutlak doğrunun varlığına inanan Schmitt'e kabul edilemez gelecektir; 'saf hukuk teorisi'nin taban tabana zıddı olduğundan Kelsen'i de tatmin etmeyecektir. Bu çözüm, siyaset ve hukuk alanında sürekli olarak iktidar ilişkilerinin hâkimiyeti altında kalındığını ve saf bir muhakeme sürecinin ürünü olan bir konsensüsün kurulamayacağını ifade eder. Güç ve şiddet, iktidarın olduğu yerde, sadece 'tartışmanın gücü' ve 'sembolik şiddet' biçimini bile alsalar tümüyle ortadan kaldırılamaz.

Siyasal liberalizmi ve çoğulculuğu, rasyonalist olmayan bir bakış açısıyla savunabilmek için parlamentoyu doğrulara ulaşılan yer olarak değil, ama tartışma ve ikna yoluyla akla uygun bir çözüm üzerinde anlaşma – bu tür bir anlaşmanın hiçbir zaman nihai olamayacağı ve her zaman meydan okumaya açık olması gerektiğinin bilincinde olarak – olanağı çerçevesinde düşünmek zorundayız. Buradan da, Chaim Perelman'ın önerdiği gibi, siyasette büyük söylev geleneği ile ilişkinin yeniden yaratılmasının önemi ortaya çıkar.[30]

[30] Chaim Perelman'ın çalışmaları için özellikle bkz: Le *Champ de l'Argumentation*, Brussels 1970; *Justice et Raison*, Brussels 1972; *L'Empire rhétorique*, Paris 1977.

Modern demokraside Schmitt'in eleştirisinin tam tersine, parlamento ve partilere yaşamsal bir rol vermek, hiçbir anlamda bu kurumların şu anki işleyişlerini savunmak anlamına gelmez. Kuşku yok ki bu kurumlar, arzu edilmekten çok uzaktır ve Schmitt tarafından açığa çıkarılan kusurların çoğu, şimdi çok daha keskin leşmiş bulunmaktadır. Siyasal ve ekonomik boyutun kapsandığı bütünlüklü bir koşullar yelpazesini gerektiren sağlıklı bir demokratik sistemin, büyük tüzel kişiliklerin hâkimiyeti altında bulunan toplumlarımızdaki varlığı, giderek zorlaşmaktadır. Buna rağmen aslında karşı çıkılması gereken şey, Schmitt'in yaptığı gibi çoğulcu demokrasinin kendisi değil, ama çoğulcu demokrasinin sınırlarıdır. Bu sınırlara bir çare bulmanın mümkün olması gerekir.

Çoğulculuğun Sınırları

Bu makalenin ana tezi modern demokrasinin bütün sorununun çoğulculuk etrafında döndüğüdür. Schmitt bu noktaya kadar bize hem birlik temeline dayalı düşünce çabalarının çekim gücünü ve hem de bu düşünce çabalarına içkin tehlikeleri gösteren bir 'gösterge' olarak hizmet etmiştir. Ancak Schmitt bize, belirli tipteki bir çoğulculuğun aşırılıklarına karşı peşinen önlem almak için de hizmet edebilir. Schmitt, Anglo-Sakson çoğulculuk teorilerini tartışırken bir dizi çok önemli argüman getirir. Harold Laski ya da G. D. H. Cole gibi çoğulculara göre her bir birey, birbirleri üzerinde üstünlük kuramayan çok sayıda cemaat ve birliğin üyesidir. Dolayısıyla devleti dinsel toplumlar ya da meslekî gruplar tipinde bir birlik olarak kavrayan Laski ve Cole, bireyleri devlete karşı ilkesel yükümlülükler taşımayan kişiler olarak kabul ederler. Schmitt'e göre bu yaklaşım, çatışmanın çözümüne daima anahtar rol atfeden tipik liberal bireyciliğin kavramlaştırmasıdır. Schmitt'in kendi bölümünde belirttiğine göre: "çoğulcu siyasal birliğin, dinsel, kültürel, ekonomik birliklerle ya da diğer birliklerle aynı düzeyde rekabet etmesine izin veren bir yere oturtulma-

sı ancak, siyasetin özünün dikkate alınmadığı ya da anlaşılmadığı bir durumda olanaklıdır.'[31]

Schmitt siyasal birliğin özgünlüğü konusundaki ısrarında haklıdır, fakat ben çoğulculuk savunusu nedeniyle siyasal bir cemaat olarak devlete katılımla diğer toplumsal bütünleşme biçimlerinin aynı düzeyde olduğu fikrine itiraz etmek gerektiğine inanıyorum. Siyasal üzerine herhangi bir düşünüş, çoğulculuğun sınırlarının onaylanmasını içerir. Meşruiyete ilişkin antagonistik ilkeler, aynı siyasal birliğin içinde bir arada var olamazlar; siyasal birlik düzeyindeki çoğulculuk, devletin siyasal gerçekliği kendiliğinden ortadan kalkmaksızın varolamaz. Ama bu durum, liberal demokratik bir rejimde farklı partiler çokluğu kadar, bir başka düzeydeki kültürel, dinsel ve ahlâkî çoğulculuğun varlığını da dışlamaz. Ancak bu çoğulculuk, kolektif varlık biçimine, yani modern demokrasiye uygun kurumları ve ilkeleri belirginleştiren 'etik devlet' anlamındaki bir devlete sadakati gerektirir. Burada yine Schmitt'in 'özerk etik özne olarak Devlet tarafından ortaya konan etik, Devletten kaynaklanan bir etik'[32] düşüncesiyle – bu düşünceyi demokrasi ile liberalizmin eklemlenmesiyle nitelenen yeni rejim açısından biçimlendirmemiz koşuluyla – devam edebiliriz.

Modern demokrasinin çoğulculuğunu, tek koşulu prosedürler üzerindeki bir anlaşma olan bütüncül çoğulculuk olarak kavrayanlar, bu yöntemdeki 'düzenleyici' kuralların sadece başka bir düzene ait 'kurucu' kurallarla ilişkili olmaları halinde bir anlam taşıdığını unuturlar. Modern demokrasi, bazı yazarların düşündükleri gibi 'göreceli' bir dünya görüşüne bağlı olmaktan uzakta, demokrasinin 'siyasal ilkelerini' oluşturan eşitlik ve özgürlük gibi belirli 'değer'lerin onaylanmasını gerektirir. Modern demokrasi, kamusal ile özel arasında bir ayrımı, Kilise ve Devlet ile medenî ve dinî hukukun ayrılmasını gerektiren bir insanî birlikte yaşam

[31] Schmitt, *The Concept of the Political*, s. 45.

[32] Schmitt, 'Ethique de L'Etat et l'état pluraliste', in *Parlementarisme et démocratie*, Paris 1988, s. 148.

biçimini kurumsallaştırır. Bunlar hem demokratik devrimin bazı başarıları hem de çoğulculuğun varlığını olanaklı kılan şeylerdir. Dolayısıyla demokratik devrimin başarıları olan bu ayrımlar, çoğulculuk adına sorgulamaya alınamaz. Bu tür ayrımları kabul etmeyen İslâm dininde olduğu gibi, dinî bir bütünleşmenin yarattığı sorun buradan kaynaklanmaktadır. Yakın zamanlarda [Salman] Rüşdü meselesinin etrafında dönen olaylar burada kolay çözülmeyecek bir sorun olduğunu gösterir. Bu durumda kendimizi, gerçek bir meydan okumayla karşı karşıya buluruz: Çoğulculuğun olanaklı olan en yüksek düzeyini, modern demokrasinin özünü oluşturan şeye dayanmadan nasıl savunabiliriz? 'Kamusal ahlâkımızda' Hıristiyanlığa özgü olan ve Hıristiyanlığa özgü olması nedeniyle de nesnel olarak çoklu etnik gruplar ve çok kültürlü bir toplum haline gelen toplumumuzda, her bir kişiye meşru bağlamda dayatamayacağımız bu değerler ve gelenekler arasında, çoğulcu demokrasinin onlarsız olamayacağı ilkeleri ifade eden bu değerler ve gelenekler arasında nasıl ayrım yapabileceğiz? Bu sorunun yanıtlanması kolay değildir ve kuşkusuz bu tür bir sorunun açık ve basit bir yanıtı yoktur. Ancak bu soru, düşünürken dikkate alınması gereken bir sorudur.

Liberal demokratik rejimin bir toplum biçimi olarak özgünlüğünü anlamak, bu rejimin tarihsel niteliğinin de kavranması anlamına gelir. Geriye döndürülemezliği söz konusu olamayacak demokratik devrim, bir tehdide maruz kalabilir ve savunulmak zorundadır. ABD'deki Hıristiyan kökenli çeşitli dinî köktencilik biçimlerinin yükselişi ve Fransa'da fanatik Katolik geleneğin yeniden canlanışı, tehlikenin sadece dışarıdan değil, ama aynı zamanda kendi geleneğimizden de geldiğini gösterir. Şimdi Müslümanlara kabul ettirmek zorunda olduğumuz bir mesele olarak, dinin özel alana indirgenmesi – halen tümüyle gerçekleştirilemeyen bu indirgeme – Hıristiyan Kilisesine ancak büyük bir güçlükle dayatılmıştı. Ayrıca, farklı bir bakış açısından, bireysel özgürlüğün, zenginliğin ve iktidarın giderek demokratik sürecin denetleyeme-

diği grupların ellerinde temerküz etmesi, açıkça riskli bir duruma dönüşecektir.

Gerçek bir demokratik çoğulculuğun yaratılması, kuşkuculuk ve ilgisizliğin umutsuzluk ve isyana dönüştüğü toplumlarımıza biraz heyecan katabilecek bir proje değil midir? Ancak bunu başarabilmek için bir taraftan çoğulculuğun üstesinden gelebilecek bir dizi prosedür olarak demokrasi ile, diğer taraftan özel bir birlikte yaşama tarzını biçimlendiren değerlere bağlılık olarak, demokrasi arasında sıkışmış bulunan zor dengenin kurulması gerekir. Cephelerden birine diğeri üzerinde üstünlük kazandırmaya çalışan her girişim, bizi bu yeni yönetim biçiminin en değerli öğesinden yoksun bırakma riskini taşır.

Modern demokrasi hakkında paradoksal bir şeylerin olduğu doğrudur ve Schmitt'in kendisi gerçek önemi anlama konusunda başarısız olsa da, bize paradoksu görme konusunda yardımcı olur. Schmitt'e göre demokrasi, bir özdeşlik ve denklik mantığı iken çoğulcu demokrasi uzlaştırılamaz ilkelerin çelişkili bir bileşimidir; demokrasinin tam olarak gerçekleşmesi bütüncül bir özdeşleşme sistemine engel oluşturan çoğulculuk mantığı tarafından olanaksız hale getirilmiştir. Nitekim bütünleştirmeye yönelik her girişimi yıkmaya çalışan çoğulcu kurumsallaşma ve her kimliği pozitif biçimde yorumlama eğilimindeki liberal farklılık mantığının, demokratik denklik mantığıyla ilişkilendirilmesinin, liberalizm ve demokrasinin eklemlenmesiyle meydana geldiği inkâr edilemez. Bu nedenle bu iki mantık nihayetinde uyumsuzdurlar, ancak bu uyumsuzluk hiçbir biçimde Schmitt'in açıkladığı gibi liberal demokrasinin yaşanamaz bir yönetim biçimi olduğu anlamına gelmez. Ben tam tersine, çoğulcu demokrasinin özünü tanımlayan ve çoğulcu demokrasiyi modern siyasetin kararlaştırılamazlık niteliğiyle, son derece uygun bir yönetim biçimi haline getiren şeyin özdeşlik mantığı ile farklılık mantığı arasında varolan gerilimde yattığına inanıyorum. Bu gerilime hayıflanmak yerine ona minnettar olmamız ve onu yok edilmesi değil, savunulması

gereken bir şey olarak görmemiz gerekir. Aslında modern demokrasi projesinin en iyi teminatı, çoğulculuk tarafından oluşturulan yerleşim ve hayat alanındaki bu gerilimdir. Yani özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle, yurttaşlar ve bireyler arasında ya da bireyler olarak kimliklerimiz arasındaki gerilimdir. Bu gerilimi çözme isteği sadece siyasetin yok edilmesine ve demokrasinin tahrip edilmesine yol açabilir.

9
Siyaset ve Liberalizmin Sınırları

Liberal demokrasiye verilecek en müjdeli 'haber', kendi doğasına ilişkin anlaşmazlıkların giderek artmasıdır. Bu anlaşmazlıkların bazıları liberalizmin temel ilkelerinden biriyle ilgilidir: Devletin tarafsızlığı. Devletin tarafsızlığı nasıl anlaşılmalıdır? Liberal bir toplum, devletin tarafsız olduğu ve farklı yaşam tarzları ile farklı iyi kavramlarının birlikte var olmasına izin veren bir toplum mudur? Ya da liberal toplum, devletin eşitlik veya kişisel özerklik gibi özgün idealleri geliştirdiği bir toplum mudur? Bazı liberaller, yakın zamanlardaki cemaatçi karışı çıkışı yanıtlama girişimi sırasında, liberalizmin iyi ile ilgili fikirleri ihmal etmekten kaçınan bir özgün değerler dizgesinin cisimleşmesi olduğunu iddia ettiler.[1]

Örneğin William Galston, tarafsız devletin en önemli üç savunucusu Rawls, Dworkin ve Ackerman'ın, – kendisinin 'rasyonalist hümanizm' olarak adlandırdığı – öze ilişkin bir iyi teorisine başvuruda bulunmaktan kaçınamadıklarını savunur. Galston bu yazarların rasyonalist hümanizmi kabullenmemekle birlikte, 'örtülü olarak, insanî amaçların icrasının ve insanî amaçsallığın kıymetini, toplumsal ilkeler ve eylemlerin başlıca kısıtlayıcısı olarak rasyonalitenin kıymetini ve insanî varoluşun kıymetini üstlenen bir üçlü iyi teorisine dayandıklarını'[2] iddia eder. Galston'a göre li-

[1] Bu çizginin göstergesi olan yakın dönemdeki bazı kitap başlıkları şunlardır: Nancy L. Rosenblum, der. *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. 1989; R. B. Douglass, G. Mara and H. Richardson, der. *Liberalism and the Good*, New York 1990; Stephen Macedo, *Liberal Virtues, Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford 1991; William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge 1991.

beraller, hem 'mükemmeliyetçi' bir duruşu benimsediklerini hem de liberalizmin, özgün bir iyi kavramını destekleyerek liberal yönetim biçiminin kurucusu olan amaç ve erdemlerin peşinden koşulmasını taahhüt ettiğini açıkça beyan etmelidirler.

Çok sayıda liberal, mükemmeliyetçilik çözümünü reddederken genelde formüle edilen biçimiyle tarafsızlık tezinin eksikliklerini kabul ederler. *Adalet Teorisi*nden [A Theory of Justice] sonraki kitabında cemaatçi eleştirmenlerinin kendisine yüklediği 'hakkın iyi karşısında önceliği' yorumuyla arasına açıkça mesafe koyan John Rawls'ın içinde bulunduğu durum budur. Rawls, şimdilerde şu konuda ısrar eder: 'Hakkaniyet olarak Adalet yöntemsel olarak tarafsız değildir. Hakkaniyet olarak Adaletin taşıdığı adalet ilkeleri açıkça öze ilişkindir ve bu ilkeler prosüderel değerlerden daha fazlasını ifade ederler. Ayrıca hakkaniyet olarak Adaletin, başlangıç konumunda temsil edilen toplum ve kişiye ilişkin siyaset kavramı da prosüdürel değerlerden daha fazlasını ifade eder.'[3]

Ronald Dworkin, kendi çerçevesinden hiçbir zaman mutlak bir tarafsızlık fikrini kabul etmedi. Dworkin'e göre, liberalizmin tam kalbinde belirli bir eşitlik kavramı yatar. Liberal devlet, tüm üyelerine eşit muamele etmek zorunluluğu nedeniyle, tarafsız olmak zorundadır. Dolayısıyla Dworkin, 'Şâyet bir yönetim, toplumdaki yurttaşların [iyi yaşam] kavramları aracılığıyla farklılaşması sonucunda, ya görevlilerin bir kavramın özsel üstünlüğüne inançları ya da bir kavramın daha çok sayıda ve daha güçlü gruplar tarafından taşınması nedeniyle, birini diğerine tercih ederse yurttaşlara eşitler olarak muamele etmemiş olur'[4] Dworkin'e göre liberalizm bir kurucu ahlâka dayalıdır ve kuşkuculuğa dayalı değildir. Liberal bir devlet der Dworkin, 'siyasal ahlâkın doğru veya yanlış olmasından dolayı değil, ama doğru olanın insanlara

[2] William A. Galston, *Liberal Purposes*, s. 92.

[3] John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, s. 192.

[4] Ronald Dworkin, 'Liberalism' Stuart Hampshire, der. *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, s. 127.

eşit muamele etmek doğru olduğu için'[5] insanlara eşitler olarak muamele etmek zorundadır.

Yukarıda sözü edilen üç yazardan Galston tarafından ayrı tutulan, sadece gerçek bir 'tarafsızlık yanlısı' Bruce Ackerman'dır. Çünkü Ackerman'a göre, liberalizmin kurucusu, tarafsız diyalog vaadidir, dolayısıyla da eşitlik vaadinin tarafsız diyalogun koyduğu koşullarla sınırlanması gerektiğine inanır. Üstelik Ackerman'ın iyi kavramları konusunda felsefî bir araştırmaya yer vermeyen tarafsız diyalog kavramı, liberalizmin kuşkuculuğa dayanması gerektiği fikrini savunur. Çünkü ona göre, 'evrenin derinliklerinde saklı duran ahlâksal anlamlar yoktur.'[6]

Siyasal Liberalizm

Tarafsızlık konusundaki tartışmanın, gerçekte çoğulculuğun doğasının liberal demokraside oturtulduğu yeri sorguladığını ileri sürüyorum. Liberal devletin tasarlanma biçiminin demokratik siyaset için geniş kapsamlı sonuçları vardır. Gerçekten de liberal devletin tasarlanma biçimi, 'çok kültürlülük' gibi yaşamsal önemdeki konuların üstesinden nasıl gelineceğini belirler. Buradaki amacım hâlihazırda en etkili liberal devlet duruşunun, yani – tarafsızlık düşüncesini yeniden formüle etmekle birlikte sürdürmeyi amaçlayan – 'siyasal liberalizm'in ne olduğunu incelemektir.

John Rawls ve Charles Larmore[7] gibi siyasal liberaller, çoğulculuk 'olgusu'ndan, yani modern demokratik toplumda var olan iyi kavramlarının çokluğundan yola çıkarlar. Çoğulculuk olgusu da, farklı iyi kavramlarına sahip insanlar arasında bir arada yaşamanın nasıl örgütleneceğine dair 'liberal sorun'a neden olur. Siya-

[5] A. g. e., s. 142.

[6] Bruce Ackerman, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven 1989, s. 368.

[7] Rawls ve Larmore arasında önemli farklılıklar vardır ama her ikisi de onlara aynı başlık altında muamele yapmayı meşru kılan yeterli ortak noktaya sahip bir 'siyasal liberalizm' versiyonunu savunurlar.

sal liberallerin çoğulculuğu savunmuyor olmalarının hiçbir önemi yoktur. Çünkü bunlar, çeşitliliğin özellikle değerli olduğuna inanırlar ve daha da önemlisi çoğulculuğun, devletin zor kullanımı olmaksızın yok edilemeyeceğini düşünürler. Siyasal liberallerin düşüncesi, Lockçu bir düşünme biçimidir: Düşünceleri, çoğulculuğun değerinin onaylanmasından çok, çoğulculuğa hangi nedenlerle müdahale edilmemesi gerektiğine dayalıdır. Örneğin, Rawls'ı alınız. Rawls, modern durumu, '(i) çoğulculuk olgusu ve (ii) çoğulculuğun sürekliliği olgusu kadar (iii) bu çoğulculuğun üstesinden sadece devlet iktidarının (hiçbir grubun devlet kontrolüne sahip olmadığını ön varsayım olarak kabul eden) baskıcı kullanımı ile gelinebileceği olgusu'yla[8] inşa edilmiş bir durum olarak tanımlar. Bu durumda tarafsızlık, özsel görüşlere müdahale yokluğu olarak tanımlanır ve çoğulculuk da değişik yaşam biçimlerine karşı, bu yaşam biçimlerinin içsel değerlerinden bağımsız olarak hoşgörü ile özdeşleştirilir.

Öte yandan tarafsızlık eleştirmenleri, çoğulculuğun farklı ve birbiriyle uyuşmaz olan, ama buna rağmen değerli olan çok sayıda yaşam tarzı bulunduğunu kabul eden değer-kuramsal bir ilke olarak tasarlanması gerektiğini ileri sürerler. Bu yaklaşım, çoğulculuk ile kişisel özerklik ideali arasında bir bağlantı kuran Joseph Raz tarafından savunulan 'değer çoğulculuğu'nun anlamıdır. Raz'a göre özerklik, ahlâkî çoğulculuğun önkoşul olmasını gerektirir, çünkü kişinin özerk bir yaşam sürdürebilmesi sadece içinde seçim yapabileceği ahlâken kabul edilebilir seçenekler çeşitliliği varsa olanaklıdır. Raz şunu söyler: 'Daha kesin biçimde ortaya koymak gerekirse, özerklik bir ideal ise, o zaman şöyle bir ahlâk görüşüne bağlıyız demektir: Özerkliğe değer vermek, ahlâkî çoğulculuğun onaylanmasını gerektirir.'[9] Çoğulculuğun mükemmeliyetçiliğin reddini gerektirdiğine inanan Rawls'ın tersine Raz, önerdiği mükemmeliyetçilik türü ile çoğulculuğun varlığı arasın-

[8] John Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, cilt. 7, no. 1, s. 22.

[9] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, s. 399.

da zorunlu bir bağ görür. Raz'ın mükemmeliyetçilik ile çoğulculuğun varlığı arasında kurduğu bu bağ, çoğulculuğu, sadece isteksizce kabul ettiğimiz bir olgu olarak değil, ama kişisel özerkliğin koşulu olması dolayısıyla kutlanacak ve değer verilecek bir şey olarak kavramaya yol açar. John Stuart Mill'e, Locke'a olduğundan daha yakın olan bu tür bir bakış açısıyla bakıldığında, çoğulculuğun, tarafsızlık terimleriyle geliştirilmesinin teorik olarak neden savunulamayacağını görebiliriz.

'Siyasal liberalizm', modern demokratik toplumlarda var olan çıkarlar çokluğu ile iyi vizyonlarının birbirleriyle uyumunun mükemmeliyetçilikten daha uygun bir çerçeve sağladığını iddia eder. Siyasal liberalizm savunucularının görüşlerine göre iyi yaşama atıfta bulunan liberalizm kavramları, sözkonusu uyumun sağlanması için yetersizdirler. Çünkü 'bu kavramların kendileri açıkça sorunun diğer parçası haline gelmişlerdir.'[10] Siyasal liberalizm savunucularının iddiaları ne kadar ikna edicidir? Bunlar gerçekten de liberal demokratik bir konsensüsün doğasını tasarlayan en iyi bakış açısını mı önermektedirler? Göstermiş olduğum gibi bu tür kavramların temel kaygısı, modern koşullarda birbiriyle çatışan iyi yaşam kavramları çokluğunu barındıran toplumsal birlik ihtimalidir. Rawls bu soruyu aşağıdaki biçimde formüle etmektedir: 'Birbiriyle uyuşmaz olmakla birlikte akla uygun olan dinî, felsefî ve ahlâkî görüşleri nedeniyle derin biçimde bölünen özgür ve eşit yurttaşlardan oluşmuş istikrarlı ve âdil bir toplumun zamanın ötesinde vücut bulması nasıl olanaklı olabilir?'[11] Rawls ve Larmore'un, kapsayıcı bir ahlâkî ideale, Kant ve Mill gibi liberal felsefecilerin ileri sürdükleri tipte bir insan felsefesine dayanmayan, fakat tamamen 'siyasal' bir liberalizmi savunmaları bu sorunun çözümüdür. Rawls ve Larmore'un argümanı şudur: Kantçı özerklik ya da Millci bireycilik idealleri gibi liberal kurumlar, iyi yaşa-

[10] Charles Larmore, 'Political Liberalism', Political Theory, cilt. 18, no. 3, August 1990, s. 345.

[11] Rawls, *Political Liberalism*, s. xviii.

mın doğası konusunda anlaşmazlıkları bulunan insanlar tarafından kabul edilirse, çelişkili olmaya mahkûm zeminler nedeniyle meşrulaştırılamazlar.

Siyasal liberaller, liberal devletin bazı ortak iyi fikirlerine ister istemez atıfta bulunmak zorunda kaldığı ve ahlâken tarafsız davranılamayacak konularda mükemmeliyetçilerin haklılıklarını teslim ederler. Bununla birlikte, bir iyi teorisine dayanılması gerektiğini kabul eden siyasal liberaller, kendilerinin iyi teorisinin *minimal* bir teori olduğunu iddia ederler. Bu iyi teorisinin kapsayıcı görüşlerden ayırt edilmesi gerekir. Çünkü bu teori, farklı ve çelişen iyi yaşam ideallerine sahip insanlar tarafından kabul edilebilecek ilkelerle sınırlanan bir ortak ahlâktır. Larmore'a göre 'tarafsızlık' nosyonunun uygun anlamı şudur: 'Tarafsız ilkeler, kendimizi adadığımız çekişmeli iyi yaşam görüşlerine başvuruda bulunmadan meşrulaştırabileceğimiz türden tarafsız ilkelerdir.'[12] Rawls da, adalet teorisinin 'metafizik' bir teori değil, 'siyasal' bir teori olduğunu söyler. Bu siyasal teorinin amacı, 'kamusal siyasal kültüre içkin, temel sezgisel fikirlere göre işleyen ve kapsayıcı dinî, felsefî ve ahlâkî görüşlerden kaçınan, anayasal bir rejimin temel yapısına dair kamusal bir meşruiyet temelinin ortaya konulması'dır. Adalet teorisi, verili çoğulculuk olgusu için ortak bir zemini – ya da birileri öyle adlandırmayı tercih ederse tarafsız zemin – araştırır.'[13]

Kuşkusuz liberalizm, toplumsal birlik sorununa başka çözümler de önerebilir. Bazı liberaller, çoğulcu bir toplumun gerekli kıldığı konsensüs biçiminin sağlanmasında Hobbesçu bir *modus vivendi*'nin yeterli olması gerektiğini düşünürler. Başka bazı liberaller, bu rolün yerleşik yasal süreçlerdeki bir konsensüs aracılığıyla, adalete dair bir konsensüs kadar etkin biçimde yerine getirilebileceğine inanırlar. Ancak bu çözümleri eksik bulan 'siyasal liberalizm', değerler ile ideller içinde saygı uyandıran bir rol oy-

[12] Larmore, 'Political Liberalism', s. 341.
[13] Rawls, *Political Liberalism*, s. 192.

nadığına inanılan *ahlâkî* bir konsensüs tipine gereksinimi açığa vurur.

Larmore, siyasal liberallerin hedefini açıklarken çekişmeli iyi yaşam görüşlerine de, haklı bir anlaşmazlık konusu olan kuşkuculuğa başvurmaktan da kaçınmak istediklerini bildirir. Bundan başka siyasal liberaller, sadece stratejik kaygılara dayanan bir meşruiyet biçiminden; tümüyle ihtiyati güdülere dayalı Hobbesçu bir meşruiyet biçiminden de tatmin olmazlar. Larmore'un görüşüne göre 'liberalizm sadece bu iki uç arasında bir ortalama bularak minimal bir ahlâkî kavram olarak işleyebilir.'[14]

Aslında 'Siyasal liberalizm' tutkusu, itiraz edilemez olan ve ahlâkî ve tarafsız bir konsensüsün temelini yaratacak kati haklar, ilkeler ve kurumsal düzenlemeler listesi oluşturmak demektir. Siyasal liberalizmin sözü edilen düşünürleri, bu sonuca ulaşmak için 'çekişmeli' olan dinî, felsefî ve metafizik konuları bir kenara bırakmayı ve kendilerini katı biçimde 'siyasal' bir liberalizm anlayışıyla sınırlamayı önerirler. Siyasal liberaller, bu siyasal liberalizm anlayışının, artık ortak bir iyiye ilişkin olasılık bulunmadığı zamanlarda bile elde edilebilir ortak bir zemin kurduğuna inanırlar. Siyasal liberallerin temel prensiplerinden birisi, liberal bir toplumda, insanların makul biçimde reddedebilecekleri kurumları ve düzenlemeleri kabullenmeye zorlanmamaları gerektiğidir. Dolayısıyla siyasal tartışmanın, başvurulabilecek ikna yöntemlerini belirleyecek kurallarla sınırlanması gereği söz konusudur. Siyasal liberal düşünürlerin girişimleri, bu tür bir çerçeveyi tanımlamaktan ve bu çerçevenin itiraz edilmeyecek sonuçlar içeren koşulları yaratmasını ummaktan ibarettir.

Larmore örneğinde önerilen çözüm, rasyonel diyalog ve eşit saygı biçimindeki iki norma dayanan bir meşruiyet biçimidir. Larmore'a göre meşru siyasal ilkeler, tarafların eşit saygı normuna göre hareket ettikleri ve rasyonel diyalog aracılığıyla ulaştıkları il-

[14] Larmore, 'Political Liberalism', s. 346.

kelerdir. Bunun için çekişmeli iyi yaşam görüşlerinden kaçınmamız ve siyasal düzene ilişkin ilkeleri tasarlarken siyasal tarafsızlığa saygı göstermemiz gerekir. Bu da şu anlama gelir: 'Anlaşmazlık doğduğunda müzakereye devam etmek isteyenlerin ya tartışmayı çözüme kavuşturmak ya da bu rasyonel olarak yapılamıyorsa etrafından dolaşmak için tarafsız zemine çekilmeleri gerekir.'[15] Rawls çözümü, siyasal adalet kavramı üzerinde örtüşen bir konsensüsün yaratılmasında görür. Aslında uyguladığı 'kaçınma' yöntemiyle felsefî ve ahlâkî karşıtlıkları ihmal eden Ralws, 'siyasal kurumlar âdil olsun ya da olmasın, bütün yurttaşların birbirlerini özgül bir bakış açısıyla denetleyebildikleri' ve adalet ilkelerine dayanan kamusal akıl aracılığıyla ulaşılabilir olan serbest bir anlaşmayı umut eder.'[16]

Liberalizm ve Siyasetin Reddi

Siyasal liberalizmin başarısı, ahlâk ile tarafsızlığı uzlaştıran bir tartışma biçimine dair koşulların kurumsallaştırılma olasılığına dayanır. Biraz sonra siyasal liberalizmin, rasyonalizm temeline dayanan bir tarafsızlık olarak, toplumsal birlik ilkesi arayışının başarılı olamayacağını tartışacağım. Ancak daha önce böyle bir projeye dair formülasyonun, siyaset boyutunun boşaltılmasına ve siyasetten bağışık olan iyi düzenlenmiş bir toplum kavrayışına nasıl bağlandığını göstermek istiyorum.

Argümana yakından baktığımızda, çoğulculuk ve muhalefetin kamusal alandaki konsensüsün güvence altına alınması amacıyla özel alana indirgenmesinden ibaret olduğunu görürüz. 'Rasyonel' konsensüsün koşullarını yaratmak amacıyla tüm çekişmeli konular gündemden çıkarılır. Sonuç olarak siyaset alanı, 'yıkıcı' tutkularından ve inançlarından soyulmuş – ve hiç kuşkusuz ahlâkî sınırlamalar içinde kalmak koşuluyla – kendi çıkarlarını arayan ras-

[15] Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge 1987, s. 59.
[16] Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', s. 5.

yonel failler olarak bireylerin istekleri ile 'yasalara uygun' addedilen şeyler arasında hakemlik işlevi gören prosedürlere itaat edilen bir zemin haline gelir. Bu 'liberal kavramın genellikle etik (entelektüellik) ile ekonomi (ticaret) arasında hareket ettiğini'[17] düşünen Carl Schmitt'in eleştirdiği tipik liberal siyasetin reddi örneğinin hemen gözlenebileceği siyaset kavramının ta kendisidir.

Siyaseti, bireyler arasındaki rasyonel bir müzakere süreci olarak tasavvur etmek, – benim 'siyasal' olarak adlandırdığım – antagonizmayı ve bütün iktidar boyutunu yok etmek ve dolayısıyla siyasetin doğasını tümüyle gözden kaçırmak demektir. Bu tasavvur, aynı zamanda insan davranışının devindirici gücü olarak tutkuların üstün rolünün ihmal edilmesidir. Öte yandan siyaset alanında karşılaştığımız yalıtık bireyler değil, gruplar ve kolektif kimliklerdir, dolayısıyla siyasetin dinamikleri, siyaseti bireysel hesaplara indirgemekle anlaşılamaz. Siyaseti bireysel hesaplara indirgemenin liberal yaklaşım için yıkıcı sonuçları vardır. Çünkü Freud'un bize öğrettiği gibi kişisel çıkar, belirli durumlarda yalıtılmış birey için önemli bir güdüdür, fakat grup davranışını nadiren belirler. Siyaseti özel alanda var olan bölücü konulardan yalıtılmış tarafsız bir alan olarak sunan görüşün eksikliklerini gözler önüne seren Schmitt'in bakış açısının gücünü itiraf etmek O'nun siyaset görüşünün olduğu gibi onaylanmasını gerektirmez. Evrensel rasyonel bir konsensüsün çarpıtılmamış bir diyalogla üretilebileceği ve devletin tarafsızlığını özgür kamusal aklın garanti edebileceğini dile getiren liberal iddialar, yalnızca toplumsal ilişkilerin indirgenemez antagonistik öğesinin inkârı pahasına olanaklıdır. Bu inkârın demokratik kurumların savunulması açısından felâket getiren sonuçları vardır. Siyaseti reddetmek onun yok olmasına neden olmaz. Bu ret, sadece siyasetin tezahürleri karşısında şaşkınlığa düşmeye ve bu tezahürlerle ilgilenme konusunda âcizliğe yol açar.

Liberalizm, şu âna kadar formüle edildiği rasyonel ve bireyci

[17] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick 1976, s. 71.

çerçeve bağlamında, siyasetin varlığına kör kalmaya ve kendisini siyasetin doğası hakkında aldatmaya mahkûmdur. Gerçekten de liberalizm, siyasetin, '*differentia specifia*'sını [ayırt edici özellik], kolektif eylemi taşıyışını ve hatları antagonizmalarla çizilmiş bir alanda birlik kurma girişimlerini baştan itibaren bertaraf eder. Liberalizm, siyasetin kolektif kimliklerin inşasıyla ve 'onlar'a muhalif olan 'biz'in yaratılmasıyla ilgili olduğunu gözden kaçırır. Yıkım güçlerini uzaklaştırmak ve düzeni kurmak için siyasal olanı evcilleştirme çabası olarak siyaset, her zaman çatışmalarla ve antagonizmalarla ilgilenmek zorundadır. Siyaset her konsensüsün zorunluluk gereği dışlama eylemine dayandığını ve tümüyle kapsayıcı olan 'rasyonel' bir konsensüsün hiçbir zaman var olamayacağını öngören bir anlayışı gerektirir.

Bu anlayış Derrida'dan ödünç alınmış 'kurucu dışsal' nosyonunun aydınlatmaya yardımcı olacağı yaşamsal önemdeki bir noktadır. Derrida'nın temel fikirlerinden biri, bir kimliğin inşasının her zaman için bir şeyleri dışlamaya ve biçim/madde, öz/ilinek, siyah/beyaz, erkek/kadın vb. biçimindeki iki bileşke kutup arasında sert bir hiyerarşi kurmaya dayalı olduğudur. Bu da, kendinden önce var olan ve farklılık olarak inşa edilmeyen bir kimliğin bulunmadığını ve her toplumsal nesnelliğin iktidar eylemi aracılığıyla inşa edildiğini açığa çıkarır. Buna göre, her toplumsal nesnellik sonuçta siyasaldır, dolayısıyla bu nesnelliğin inşasını yöneten dışlamanın – ki bunu nesnelliğin 'kurucu dışsal'ı olarak adlandırabiliriz – izlerini de göstermek zorundadır. Sonuç olarak, bir toplumsal kimliğin inşası bir iktidar eylemidir, dolayısıyla bütün toplumsal ilişki sistemleri belirli bir dereceye kadar iktidar ilişkilerini ifade eder.

İktidarın, Ernesto Laclau'nun gösterdiği gibi, daha önceden inşa edilmiş iki kimlik arasında meydana gelen dışsal bir ilişki olarak algılanmaması gerekir. Çünkü kimliklerin bizzat kendisini inşa eden iktidardır. Laclau'ya göre 'Toplumsal örgütlenme sistemleri, mümkün olduğunca uyumlu eylemi ve kararların önünün

açılması sürecinde kararlaştırılamazlık sınırının aşağıya çekilme girişimi olarak görülebilirler. Ancak bu antagonizmanın kurucu karakterine öncel ve verili olan olumsuzlamanın mevcudiyetindeki basit gerçek nedeniyle her kararın "nihai" kararlaştırılamazlığının gizlenişi hiçbir zaman tamamlanmayacaktır, dolayısıyla toplumsal uyum, sadece bu uyumu reddeden şeylerin bastırılması pahasına gerçekleştirilecektir. Bu anlamda herhangi bir nesnel ve ayrımcı kurallar sisteminin en zorunlu olasılık olarak ifade ettiği her konsensüs bir baskı boyutudur.'[18]

Rasyonalite ve Tarafsızlık

Şu halde 'siyasal liberalizm'in bertaraf etme acısı çektiği şey kesinlikle bu kararlaştırılamazlık ve zorlama boyutudur. Siyasal liberalizm, antagonizmanın, şiddetin, iktidarın ve baskının gözden kaybolduğu, tek biçimli, iyi düzenlenmiş bir toplum resmi sunar. Ama aslında bu gözden kayboluş, sadece antagonizmanın, şiddetin, iktidarın ve baskının zeki bir strateji sayesinde görünmez kılınması dolayısıyladır.

Siyasal liberaller, elbette savundukları çoğulculuğun bütüncül olamayacağının ve bazı görüşleri dışlamak zorunda kalacağının pekâlâ farkındadırlar. Buna rağmen muhtemel konsensüslerin sınırını kuran 'pratik aklın özgür kullanımının' ürünü oldrak açıkladıkları dışlamaları haklı çıkarırlar. Onlara göre, 'basit' ve 'makul çoğulculuk' arasında ayrım yapmak gerekir.[19] Bir bakış açısının dışlanması, aklın kullanımının öyle gerektirmesi nedeniyledir. Dışlamalar bir kez rasyonel süreçlerden ('câhillik peçesi' ya da rasyonel diyalog) kaynaklanan özgür bir anlaşmadan doğmuş olarak

[18] Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990, s. 172.

[19] Bu ayrım ilk olarak Joshua Cohen tarafından, 'Moral Pluralism and Political Consensus', D. Copp and J. Hampton, *The Idea of Democracy* Cambridge 1993. adlı makalede formüle edilmişti. Rawls bu ayrımı *Political Liberalism*de geniş biçimde kullandı.

sunulduklarında artık iktidar ilişkilerinden bağışık görünürler. Bu yöntemde rasyonalite 'liberalizm paradoksunu' çözmenin anahtarıdır: Tarafsız kalmak hasımların nasıl yok edileceğinin anahtarıdır.

Bu strateji Larmore'un projesinde 'devletin tarafsızlığının tarafsız meşrulaştırılmasını' formüle etmek amacını taşır. Larmore tarafsızlığı, minimal bir ahlâkî kavramla özdeşleştirerek başlar: Bu minimal ahlâkî kavram, çekişmeli iyi yaşam görüşleri bakımından tarafsız olan ortak bir zemin kavramıdır. Daha sonra bu ortak zemini tarafsız bir yöntemle belirgin hale getirmek için paylaşılan eşit saygı ve rasyonel diyalog normlarına başvurur. Larmore'a göre eşit saygı ve rasyonel diyalog normları Batı kültüründe merkezîdir, dolayısıyla modern bireyciliğin romantik eleştirmenlerini, liberal bir siyasal düzeni sevgili gelenekleri ve aidiyet değerlerinden vazgeçmek zorunda kalmaksızın destekleyebileceklerine ikna etmenin mümkün olması gerekir. Larmore 'ideal rasyonel tartışma koşulları' kavramını Habermas'ın 'ideal konuşma durumu' fikrine borçlu olduğunu kabul ederken kendi yaklaşımının Habermas'ınkinden daha bağlamsal olduğunu iddia eder. Çünkü Larmore'a göre kendisinin ideal meşruiyet koşulları, tarihsel koşullarımızdan hiçbir zaman tümüyle kopmazlar ve genel dünya görüşümüzün işlevidirler.[20] Larmore'un düşüncesi Rawls'ta olduğu gibi, modern Batı toplumlarında geniş kabul gören normlara dayalı bir 'örtüşen konsensüsün' yaratılmasıdır.

Larmore kendi yöntemi sayesinde, siyasal birliğinin ilkelerini düzenlemekle ilgilenen rasyonel insanların kabul edebileceği ilkelere ulaştığına ve devletin tarafsızlığı konusunda çekişmeli görüşe dayanmayan bir haklılık sağlamış olduğuna inanır. Ancak, Galston'un işaret ettiği gibi, Larmore'nin çözümü, Kant ve Mill'in mirasçıları ile yeni romantikler arasındaki çekişmeyi Kantçı eşit saygı kavramına başvurarak çözme girişidir. Ama içerdiği ironiden başka, liberalizm karşısındaki muhalefetleri romantik bireycilik eleştirmenlerinin muhalefetinden çok daha gerçek

[20] Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 56.

bir karşı çıkışı oluşturan ve sayıları giderek artan inançlı dindarı ihmal eder.[21]

Larmore muhtemelen inançlı dindarlar türündeki anlaşmazlıkların 'makul' kabul edilemeyeceği cevabını verecektir. Ancak 'makul' olanla olmayanın ne olduğuna kim karar verir? Siyasette 'makul' ile 'makul olmayan' arasındaki ayrımın kendisi, zaten bir sınırın çekilmesidir; bu ayrımın siyasal bir niteliği vardır ve her zaman verili bir hegemonyanın ifadesidir. Verili bir ânda bir cemaatte 'rasyonel' ya da 'makul' sayılan şey, hâkim dil oyunlarına ve bu dil oyunlarının inşa ettiği 'sağduyu'ya karşılık gelen şeydir. 'Rasyonel' ya da 'makul' sayılan şey, siyasal niteliği ihmal edilmiş bir söylemler ve pratikler topluluğunun 'tortulaşma' sürecinin sonucudur. Makul olan ile makul olmayan arasında bir ayrım yapmak pekâlâ meşru ise, bu türden bir karşıtlığın kabullenilmesi zorunlu olan dolayımları söz konusudur. Aksi takdirde, pratik ve düzenlemelere dair özel yapılandırma doğallaştırılmış ve eleştirel sorgu menzilinin dışına konmuş olur. Modern demokraside, aklın sınırlarını sorgulayabilmemiz ve rasyonalizm adına yapılan evrensellik iddialarını incelemeye alabilmemiz gerekir. Judith Butler'in bize hatırlattığı gibi 'iktidar ya da gücün ötesinde bir norm dizisi oluşturmanın bizzat kendisi, normatif evrensellik mecazlarına başvuru yoluyla kendi iktidar oyununu arıtan, maskeleyerek genişleten, güçlü ve etkili bir kavramsal pratiktir.'[22]

Kararlaştırılamazlık ve iktidarı yok etmeye ilişkin çabanın aynısı Rawls'ta da bulunabilir. Hakkaniyet olarak adalet, çoğulcu bir toplumda konsensüsün kabul edilebilir temeli olarak sunulur. Çünkü hakkaniyet olarak adalet partizan değildir ve farklı kapsayıcı görüşlerin üstündedir. Muhakkak ki Rawls, teorisinin tarihe dışsal olmadığını, ama özel bir soruya yanıtt niteliği taşıdığını iddia eder: Mesele, 'temel kurumlarda özgürlük ve eşitlik değerle-

[21] Galston, *Liberal Purposes*, s. 299.

[22] Judith Butler, 'Contingent Foundations: Feminism and Question of "Postmodernism"' in J. Butler and J. Scott,der., *Feminists Theorize the Political*, New York and London 1992, s. 7.

rini gerçekleştirmek için hangi adalet kavramı en uygunudur?' sorusudur. Bu soru hiç kuşkusuz tartışmanın, özgürlük ve eşitlik değerlerinin dikkate alınması gereken değerler olduğu biçimindeki öncülle sınırlanacağı anlamına gelir. Rawls'a göre bu gereklilik, basitçe toplumlarımızda mevcut olan temel sezgisel fikirlerden başladığımızı gösterir. Rawls bu gerekliliği âdeta apaçık ve çekişmesiz kabul eder, ama bu böyle değildir. Bu gereklilik, gerçeğin iyi niyetli bir açıklaması değildir, siyasal düzeni farklı değerlerin örgütlemesi gerektiğine inananları diyalogdan peşinen dışlayan bir *kararın* sonucudur. Özgürlük ve eşitlik değerlerinin toplumlarımızda ahlâken makul olmanın ölçütü sayıldıklarını düşünen Rawls, siyasal düzeni farklı değerlerin örgütlemesi gerektiğine inananların itirazını kabul etmez. Rawls, bu temel ve makul öncüllerden başlayan tarafsız, rasyonel muhakeme sürecinin bütün makul ve rasyonel insanların kabul etmeleri gereken bir adalet teorisinin formülasyonuna yol açtığına ikna olmuştur. Sonuçta bu makul ve rasyonel insanlarla uyuşmayanlar ya makul olmamak ya da rasyonel olmamak temelinde dışlanırlar. Bu dışlama Rawls için bir sorun teşkil etmez. Rawls'a göre: 'Liberal adalet kavramının ilkelerini karşılayan siyasal kurumların gerçekleştirildiği değer ve fikirler, kendilerine karşı çıkan değerlerden normal olarak üstündürler.'[23] Bu 'bahis' sayesinde Rawls, 'örtüşen konsensüsü' üreten kuralları ve kurumları destekleyen gücü değil, ama aynı zamanda bu örtüşen konsensüsün 'dışsal'ını da yok eder.

Çoğulculuk ve Kararlaştırılamazlık

Görebileceğimiz gibi, siyasal liberaller başarılı bir tartışmanın koşullarını yaratmak için kendilerine ait 'oyunun kurallarını' kabul etmeyenlerle, rasyonel diyalog kurmayı reddederler. Bu reddediş-te, dolayımlarının farkında olunması koşuluyla itiraz edilebilecek

[23] John Rawls, 'The idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987, s. 24.

bir şey yoktur diyebiliriz. Ancak söz konusu dolayımlar, bu durumda varsayılan rasyonel tartışmanın amacını başarısızlığa uğratabilirler.

Şu halde, genel kabul gören şey, tartışmanın ancak ortaklaşa bir çerçeve söz konusuysa mümkün olduğudur. Wittgenstein'in işaret ettiği gibi görüşlerde anlaşmaya varabilmek için daha önce kullanılan dil üzerinde anlaşmak zorunludur. Ama Wittengenstein aynı zamanda, 'görüşlerde değil, ama yaşam tarzlarında anlaşmaya'[24] varanlar gerçeği konusunda bizi uyarır. Wittengenstein'a göre, bir terimin tanımı konusunda anlaşmak yeterli değildir ve bu terimi kullanma yöntemi konusunda bir anlaşmaya gereksinim duyarız. Wittengenstein'ın ortaya koyduğu gibi: 'Dil bir iletişim aracı olacaksa, sadece tanımlarda değil, aynı zamanda (sesi kulağa tuhaf gelebilir) yargılar üzerindeki anlaşma da zorunludur.'[25]

John Gray'ın gösterdiği gibi Wittgenstein'ın kurallar ve kurala bağlı olanlar çözümlemesi, 'tarafsız' ya da 'rasyonel' bir diyalog modeli üzerindeki tartışma için ortak bir çerçeve tasarlayan liberal muhakeme türünün altını oyar. Wittgensteincı bir bakış açısına göre: 'Sözleşmeci düşüncenin ve sözleşme hükümlerinin nihai içeriği her ne ise, bu içerik, özgün yaşam tarzlarının uygulayıcıları olarak yaratmaya eğilimli olduğumuz özel yargılardan türer. Kendimizi içlerinde bulduğumuz yaşam tarzları, sözleşme öncesindeki bir ağ tarafından bir arada tutulurlar, bu ağ olmasaydı karşılıklı olarak birbirini anlama olasılığı da olmazdı, dolayısıyla anlaşmazlık da olmazdı.'[26] Bu tür bir yaklaşım rasyonalist liberalizm karşısında yararlı bir alternatif sunar. Çünkü bu yaklaşım, kimliklerimizi inşa eden söylemlerin tarihsel ve olumsal niteliğine ışık tutan bir yolda geliştirilebilir. Bu durum, liberal demokratik siyasetin birçok özelliği üzerinde çok sayıda anlaşma gerçekleştirilmiş olmasına rağmen kesinliğin felsefî anlamda, hiçbir bi-

[24] Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, I, 241, Oxford 1958.
[25] A. g. e., I, 242.
[26] John Gray, *Liberalisms: Essays in Poltical Philosophy*, London and New York 1989, s. 252.

çimde gerekli görülmeyeceğine dikkat çeken Richard Flathman tarafından örneklendirilmiştir. Flathman'ın görüşüne göre 'Bu yargılardaki anlaşmamız, siyasetimizin dilini oluşturur. Bu dil, bir söylem tarihinden – ki bu söylem tarihi içinde hem bu dil hakkında düşünmüşüzdür, hem de bu dille düşünebilecek hale gelmişsizdir – geçerek ulaşılmış ve sürekli değiştirilmiş bir dildir.'[27]

Bu yönün siyaset felsefesi için son derece ümit verici olduğuna inanıyorum. Mevcut liberalizm akımının aksine liberal demokrasi üzerine bu çizgilerdeki bir düşünüş, liberal demokrasiyi siyasal düzen sorununa rasyonel, evrensel bir çözüm olarak sunmayacaktır. Keza bu düşünüş, liberal demokrasinin çarpıtılmamış iletişimine dair diyaloga dayalı bir sürecin ya da rasyonel bir seçimin ürünü biçiminde görünmesini sağlayarak, temelsiz konumunu inkâr etmeye girişmeyecektir. Bu türden bir bakış açısının pratiklere verdiği merkezî rol, ortak siyaset dilimizin iktidara nasıl bulaştırıldığını ve neden hegemonik ilişkiler terimleriyle kavrandığının anlaşılmasına yardımcı olur. 'Kararlaştırılamazlık' kavramına açık kapı bırakacak olan bu bakış açısı, çatışma ve antagonizmaya ilişkin açıklamalara daha iyi uyum sağlayacaktır.

Çoğu rasyonalist, bu tür bir siyaset felsefesini kesinlikle 'görecilik'e ve 'nihilizm'e yol açtığı ve demokrasiyi tehlikeye attığı için suçlayacaktır. Ancak bunun tam tersi doğrudur. Çünkü liberal kurumlarımızı riske atmak yerine, bu kurumların nihai bir temele sahip olmadıklarının kabul edilmesi, savunulması için daha elverişli bir alan yaratır. Liberal demokrasinin insanoğlunun ahlâkî evriminin zorunlu sonucu olmaktan uzakta, olumsal bir pratikler bütününü içerdiğini fark ettiğimizde, derinleştirilme gereksinimi kadar korunma gereksinimi içindeki bir zafer olduğunu da anlayabiliriz.

Olumsallık ve kararlaştırılamazlık için kapı açan bir siyaset felsefesi, tipik hareketi siyaset felsefesinin kendisini ifade etme koşullarını ortadan kaldırmak ve tarihsel tescil alanını inkâr etmek

[27] Richard E. Flathman, *Toward a Liberalism*, Ithaca and London 1989, s. 63.

olan liberal rasyonalizmle açıkça kavgalıdır. Bu durum, Reinhart Koselleck'in göstermiş olduğu gibi, daha önceden Aydınlanmanın 'ikiyüzlülüğünü' oluşturan şeydi.[28] Çoğu liberal, siyasal duruşlarını üstlenmeden tarafsız bir yerden konuştuklarını iddia ederek aynı şeyi yapar. Bu yöntemle görüşlerinin 'rasyonalizmin' somutlaşması olarak sunulmasını beceren söz konusu liberaller, böylece muhaliflerini 'rasyonel diyalogdan' dışlama olanağını elde ederler. Ancak dışlananlar yok olmazlar ve duruşları bir kez 'gayri makul' ilân edildikten sonra, tarafsızlık sorunu çözülmeden kalmaya devam eder. Muhaliflerin bakış açısına göre, rasyonel diyalogun 'tarafsız' ilkeleri, kesinlikle tarafsız değildir. Liberaller tarafından 'rasyonalizm' olarak beyan edilen şey muhalifler nezdinde baskı olarak yaşanır.

Bütüncül bir çoğulculuğu savunmayı amaçlamıyorum, dolayısıyla da bazı bakış açılarını dışlamaktan kaçınmanın olanaklı olduğuna inanmıyorum. Liberal bir devlet ya da siyasal düzen de dâhil olmak üzere hiçbir devlet ya da siyasal düzen belirli dışlama biçimleri olmaksızın var olamaz. Dikkat çekmek istediğim nokta başkadır. Ben bu dışlama biçimlerini rasyonalizm peçesi altında saklamak yerine, dışlamaların ne için var olduklarını ve işaret ettikleri şiddeti bilmenin çok önemli olduğunu tartışmak istiyorum. Liberal demokratik bir düzenin gereksindiği zorunlu 'sınırların' gerçek doğasını ve dışlama tarzlarını, 'rasyonalizmin' sözde tarafsız niteliğine dayandırarak maskelemek, demokratik siyasetin doğru işleyişini engelleyen karartma etkisi yaratır. William Connolly 'tarafsızlık hilesinin, kamusal söylem eşiğinin altında yapılmış olan anlaşmaları sürdürme işlevi gördüğüne'[29] işaret ederken haklıdır.

Çoğulcu demokrasinin özgünlüğü, tahakküm ve şiddetin yokluğuna değil, ama tahakküm ve şiddetin sınırlanmasına ve bunla-

[28] Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, Mass. 1988.

[29] William E. Connolly, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca and london 1991, s. 161.

ra karşı konmasına olanak tanıyan bir dizi kurumun oluşturulmasına bağlıdır. Bu nedenle demokrasi, 'hukuk ile adalet arasındaki ayrılığı sürdürür: Demokrasi, adaletin "olanaksız" olduğu, yani kesinlikle tümüyle "yeterli (yasal) nedenlere" dayandırılabilen bir eylem olamadığı gerçeğini kabul eder.'[30] Ancak şiddetin rasyonaliteye başvurunun arkasına saklanması ve tanınmaması halinde demokrasinin bu 'öz-sınırlama' mekanizmasının etkisi sona erer. Dolayısıyla akıl karıştırıcı nitelikte olan baskıdan uzak bir diyalog yanılsamasını terk etmek önemlidir. Modern demokrasinin inşa alanı olan hukuk ile adalet arasındaki açığın kapatılması demokrasinin altını oyabilecektir.

Hukuk ile adalet arasındaki açığın bu türden bir kapanma tehlikesinden kaçınmak amacıyla vazgeçilmesi gereken düşünce – kastedilen konsensüsün bir dışlama biçimine dayalı olmayacağı – 'rasyonel' siyasal konsensüs ihtimalidir. Liberal demokrasinin kurumlarını saf müzakereci bir rasyonalizmin çıktısı olarak sunmak, bu kurumları maddeleştirmek ve dönüştürülmelerini olanaksız kılmak demektir. Gerçek şudur ki, modern çoğulcu demokrasinin herhangi bir rejim gibi bir güç ilişkileri sistemi olduğunun inkâr edilmesi, bu iktidar biçimlerine karşı demokratik meydan okumaları gayri meşru hale getirir.

Rawls ve Larmore'un savunduğu siyasal liberalizm, çoğulcu bir toplumun gelişimine yol açmak yerine, homojenliğe doğru gösterdiği güçlü eğilim nedeniyle, siyasal alanda muhalefete ve çekişmeye çok az yer bırakır. Siyasal temellerdeki rasyonel prosedürler aracılığıyla özgür ahlâkî bir konsensüse ulaşmanın olanaklı olduğunu ve bu tür bir konsensüsün liberal kurumlar tarafından sağlandığını koyutlamak, evrenselliğin ve rasyonalizmin niteliklerini içeren, özgün tarihsel bir düzenlemeler dizisine adanmakla sonuçlanır. Bu sonuç, modern demokrasinin kurucusu olan belirsizliğe karşıdır. Nihayet tartışmanın dışında bir argüman arayışın-

[30] Renata Salecl, 'Democracy and Violence', *New Formations*, no 14, Summer 1991, s. 24.

daki liberalizmin rasyonalist savunusunun, evrenselin anlamını tanımlama amacı, totalitarizmi eleştirisine neden olan hatâları tekrarlar. Liberalizmin rasyonalist savunusu, demokratik belirsizliği reddederek, evrenseli verili bir tikelle özdeşleştirir.

Modern demokratik siyaset, insan hakları bildirisiyle ilişkisinde olduğu gibi, aslında evrenselliğe bir atfı ifade eder. Ancak bu evrensellik hiçbir zaman ulaşılamayacak bir ufuk olarak kavranır. Evrenselin, rasyonalizm aracılığıyla sabitlenmeye çalışılan nihai anlamının yerini almayı amaçlayan her iddia, reddedilmek zorundadır. Evrenselin içeriği belirsiz kalmalıdır, çünkü demokratik siyasetin var olmasının koşulu bu belirlenemezliktir.

Modern demokratik çoğulculuk, sadece ahlâkî iyi kavramlarının çokluğuna ilişkin gözlemsel bir olgu olarak tahayyül edildiğinde özgünlüğü kaybolur. Modern demokratik çoğulculuğun, toplumsal ilişkilerdeki düzenlenişin sembolik dönüşümüne karşılık gelen bir ifade olarak anlaşılması gerekir: Demokratik devrim, Claude Lefort'un terimleriyle 'kesinlik işaretlerinin yok oluşu' biçiminde tahayyül edilir. Modern demokratik bir toplumda, artık özsel birliğin olamayacağı gibi, bölünmenin inşa ediciliğinin de kabul edilmesi zorunludur. Bu nedenle, modern demokratik toplum, 'İktidar, Hukuk ve Bilginin radikal belirsizliğe maruz kaldığı bir toplum; denetlenemez bir maceranın sahnesi haline gelmiş olan bir toplumdur.'[31]

Ahlâk, İttifak ve Tarafsızlık

Son on yıllarda siyaset felsefesinin uyanışı olarak kutlanan şey, tam da bir ahlâk felsefesinin uzantısıdır; siyasal kurumların işleyişine uygulanan ahlâkî muhakemedir. Bu durum ahlâkî söylem ile siyasal söylem arasında doğru ayrımı yapamayan mevcut liberal teorileştirmenin yetersizliğinde açıkça görülür. Siyasetin normatif yönünü geri kazanmak için siyasal tartışmanın içine tarafsızlık ve

[31] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society,* Oxford 1986, s.305.

oybirliği hakkındaki ahlâkî düşünceler sokulmuştur. Elde edilen sonuç, liberal toplumlar için kamusal ahlâktır; 'asgari' olması, çekişmeli iyi kavramlarıyla uğraşmaktan kaçınması ve toplumsal bağlılık için çimento sağlaması nedeniyle 'siyasal' sayılan bir ahlâktır.[32]

Pekâlâ bu tür bir çabaya da yer olabilir. Ancak bu çaba, siyaset felsefesinin yerini dolduramaz, dolayısıyla âcil ihtiyaç duyduğumuz uygun siyaset anlayışını da sağlayamaz. Üstelik bu çabanın evrenselcilik ve bireyselcilik konusundaki ısrarları zararlı olabilir. Çünkü bu ısrar, çoğulculuğa dair düşünüşün bugün karşılaştığı milliyetçilik patlaması ve tikelciliğin çoğalması biçimindeki gerçek meydan okumayı maskeler. Bu olguların 'biz/onlar' karşıtlığının inşa biçimleri olarak siyasal terimlerle kavranması gerekir ve dolayısıyla evrenselliğe, tarafsızlığa ve bireysel haklara yapılan başvurular hedefi kaçırır.

Ahlâk ve siyasetin karıştırılmasından doğan sorunlar bir başka liberalde açıktır: Bu liberal Thomas Nagel'dir. Nagel'e göre siyaset teorisinin güçlüğü şudur: 'Siyasal kurumlar ve teorik gerekçeleri, gayri şahsi bakış açısından kaynaklanan talepleri dışsallaştırmaya çalışırlar. Ancak bu taleplerin, gayri şahsi bakış açılarıyla birlikte kişisel bakış açısı taşıyan bireylerin planları dahilinde dikkate alınması, desteklenmesi ve yaşama geçirilmesi zorunludur.'[33] Nagel siyasal düzenin kabul edilebilirliğinin savunulması amacıyla, herkes için tarafsız olan bir noktanın, her bireyin makul yaşam beklentisiyle uzlaştırılması gerektiğine inanır. Nagel, her bir bireyin kendi içinde karşılaştığı evrensel tarafsızlık ve eşitlik konusunda güçlü bir istek yaratan gayri şahsi bakış açısı ile evrensel tarafsızlık ve eşitlik ideallerinin gerçekleşmesini engelleyerek bireysel güdülerin doğmasına neden olan kişisel bakış açısı arasındaki çatışmadan başlama önerisinde bulunur.

[32] Eleştirimin bu yönünü, bu kitaptaki 'Rawls: Siyasetsiz Siyaset Felsefesi' adlı makalemde geliştirmiş bulunmaktayım.

[33] Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford 1991, s. 5.

Nagel'e göre, siyasal teorinin merkezî meselesi, toplumun temel kurumlarında ittifak gerektiren siyasal meşruiyet sorunudur. Rawls ve Larmore gibi Nagel de Hobbesçu çözümü reddeder. Çünkü gayri şahsi bakış açısını çerçeve dışında bırakan Hobbesçu çözüm, sadece kişisel güdüleri ve değerleri göz önüne alır. Nagel ise meşruiyet talebiyle ilgili bazı tarafsızlık biçimlerinin merkezde olması gerektiği konusunda ısrar eder. Ancak Nagel, meşru bir sistemin, tarafsızlık ilkesini makul bir taraflılık ilkesiyle uzlaştırmak zorunda kalacağını düşünür. Böylece hiç kimse bu ilkelere dayanan taleplerin aşırı olduğu itirazında bulunamayacaktır.

'Taraflılık' konusundaki ısrarlarıyla birlikte Nagel'in görüşleri, ahlâkî bakış açısını tarafsızlık bakış açısına eşitleyen ve ahlâkî bakış açısına bütün kişisel yüklenimler pahasına ayrıcalık kazandıran liberallerin duruşu karşısında, hiç kuşkusuz ilerlemeyi temsil eder. Sorun, oybirliğine ve makul hiç kimsenin reddedemeyeceği, her bir kişinin izlemesi gereken ve herkesin anlaşabildiği ilkeler arayışına yaptığı vurgudur. Nagel'e göre, bu tür ilkelerin gücü, ahlâkî nitelikli bir irade gerçeğinden kaynaklanır. Nagel bir sonuç olarak, bir sistem meşruysa, 'o sistemde yaşayanların, sistemin kendi bakış açılarıyla uyuşan temel yapısından şikâyet etme hakları olmadığını, ayrıca hiç kimsenin meşru sistemin sonuçlarını ortadan kaldırmaya ya da gücü yetiyorsa devirmeye çalışmaya ya da sistemin işlemesi için gereken işbirliğini göstermekten kaçınma hakkı bulunmadığını iddia eder.[34]

Burada daha önceden Rawls ve Larmore'da gördüğümüz, bu örnekte de açıkça dile getirilen kamusal alandaki muhalefet ihtimalini engelleme çabasının aynısını görüyoruz. Bu liberallere göre, tam olarak gerçekleştirilmiş bir demokratik düzen, siyasal düzenlemelere ilişkin tam bir ittifakın ve bireyler ile kurumlar arasında bütüncül örtüşmenin varolduğu bir düzendir. Bunların amaçları, demokratik düzeni zayıflatmayı amaçlayan her hareketi,

[34] A. g. e., s. 35.

doğası gereği ortadan kaldıracak bir konsensüs biçimine ulaşmaktır. Bunların savundukları çoğulculuk, sadece özel alana yerleşiktir; felsefî, ahlâkî ve dinî konularla sınırlıdır. Bunlar siyasal değerler alanında da çözülemez çatışmalar olabileceğini anlamış görünmezler.

Nagel'in, geliştirdiği konsensüs tipinin gerçekleşme olasılığı hakkında çok ümitli olmadığını, ama hiç kuşkusuz arzu edilirliği ile avunduğunu söylemek gerekir. Nagel şunu açıklar: 'Fail-ilişkili kişilerin nedenlerini yöneten genel ilkeler, bu nedenlerin erişim alanını bazı avantaj ya da dezavantajlara ilişkin çözümleri ya da bölüşümleri – yapabilecek olsaydı bile –, hiç kimsenin makul biçimde reddedemeyeceği biçimde ayakta tutacak bir yöntemle sınırlayabilseydi, bu sınırlama ahlâken tercih edilebilen gerçek siyasal meşruiyetin koşulu olurdu. Ahlâkın güç dengesine karşı duyarlılık siyasetine benzemesi yerine, ahlâka siyasetin ittifakla kabul edilebilirlik amacı bakımından daha çok benzemesini istememiz gerekir.'[35] Bence bu tehlikeli biçimde yanlış yönlendirici bir bakış açısıdır ve kendini demokrasiye adamış insanlar ittifak yaratmayı arzulayan bütün projelerden sakınmalıdırlar. Ahlâk felsefesi hakkında konuşan Stuart Hampshire bizi şöyle uyarır: 'İster Aristocu, ister Kantçı, ister Humecu, ister yararcı olsun, ahlâk felsefesi, ahlâkî idealler üzerinde temel anlaşma ya da hattâ ahlâkî ideallerde bir yöndeşme olması gerektiğini ve olabileceğini ima ettiği takdirde kötülük edebilir. Bu kötülük, hem bireylerin hem de toplumun içindeki çatışma gerçeğinin, zamanın ve mekânın ötesinde sürekli bir ahlâkî birlik anlamına gelen insanlık mitiyle maskelenmiş olmasıdır.'[36] Zannederim, aynı muhakeme siyaset felsefesine fazlasıyla uygundur ve demokratik çoğulcu bir duruş, iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin kabul etmesi gereken, son kez alınmış ve sonsuza dek geçerli kesin ilkeler ve düzenlemeler oluşturmayı amaçlayamaz. Bölücü konular, özelin alanına

[35] A. g. e., s. 45.

[36] Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Mass. 1983, s. 155.

sıkıştırılamaz ve baskıya dayalı olmayan bir konsensüsün elde edilebildiği, rasyonel tartışmaya dayalı dışlayıcı olmayan kamusal bir alanı yaratmanın olanaklı olduğuna inanmak bir yanılsamadır. Demokratik siyaset, iktidar ve dışlamanın izlerini silmeye çalışmak yerine, bunları öne çıkarmayı, mücadele alanına girmelerini sağlayacak biçimde görünür kılmayı gerektirir.

Çoğulculuk sorunu bu tür bir bakış açısıyla ele alındığında çok daha karmaşıktır. Çoğulculuk sorunu, sadece halen var olan özneler bakımından tasarlanamaz ve mevcut öznelerin iyi kavramlarına inhisar ettirilemez. Yönelinmesi zorunlu olan şey çoğulculuğun öznelerinin inşası sürecidir. Bu süreç gerçekten de bugün daha can alıcı sorunların yattığı yerdir. Bu süreç ayrıca – özcülük ve bireycilik tarafından bilgilendirilen – mevcut liberal yaklaşımın sınırlamalarının demokratik siyaset için gerçekten zararlı sonuçları içerebileceği bir yerdir.[37]

Ne Tür Konsensüs?

Kapsayıcı bir doktrin anlamındaki, bir insan felsefesi anlamındaki liberalizm ile liberal toplumun kurumları ve değerleri ile ilgilenen bir doktrin anlamındaki liberalizm arasında ayrım yapılması konusunda, siyasal liberallerle hemfikirim. Ayrıca, yöntem bakımından siyasal liberallerden farklılaşıyorum fakat, liberalizmin siyasal boyutunu açıklığa kavuşturmayı da üstleniyorum. Siyasal liberalizmin, modern demokrasinin yeni bir rejim olarak ortaya çıkışına yaptığı katkıyı incelemek istiyorum. Ancak bu inceleme liberal demokratik rejimin, kendi liberal öğeleri tarafından tüketilmediğinin kabulünü gerektirir. Çünkü liberal demokrasi iki öğenin eklemlenmesinden oluşur; liberal öğe, liberal devletin (hukukun üstünlüğüne dayalı yönetim, güçler ayrılığı, bireysel haklar savunusu

[37] Bu konuda Chantal Mouffe, der. *Dimensions of Radical Democracy*, London 1992, içinde Kirstie MacClure, 'On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity' adlı uyarıcı makaleye bakınız.

gibi) kurumları tarafından, demokratik öğe ise, halk egemenliği ile çoğunluk kuralı tarafından inşa edilir. Ayrıca, liberal demokratik rejimin siyasal ilkelerini oluşturan özgürlük ve eşitlik kavramları çok sayıda farklı yöntemle yorumlanabilir ve farklı önceliklere göre derecelendirilebilir. Bu durum liberal demokrasinin olanaklı biçimlerinin çoklu oluş nedenini de açıklar. 'Demokratlar' eşitlik ve katılma üzerinde ısrar ederken, 'liberaller' özgürlük ve bireysel haklara imtiyaz verirler. Ancak yönelimlerden biri diğerini sindirmeye kalkışmadığı sürece, alternatif rejimler arasındaki bir mücadeleye değil, liberal demokrasinin *içinde,* liberal demokrasinin öncelikleri üzerindeki bir mücadeleye tanıklık etmeye devam ederiz.

Larmore'un yaptığı gibi 'İlişkileri, ... geniş oranda liberal bir siyasal düzenin ilkelerini korumanın en iyi aracı olarak demokratik öz yönetimden ibaret olan liberalizm ve demokrasinin ayrı değerleri içerdiğini'[38] iddia etmek, tipik bir liberal yorumdur ve karşı çıkılmaya açıktır. Elbette ki liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişki uzun zamandan beri tartışmalı bir konu olmuştur ve muhtemelen hiçbir zaman çözülemeyecektir. Çoğulcu demokrasi sürekli zıt yönlere çekilir: Bir taraftan, farklılıkların şiddetlenmesi ve parçalanmasına doğru, diğer taraftan homjenleşleşme ve güçlü birlik biçimlerine doğru. Başka bir yerde[39] tartışmış olduğum gibi, yeni bir siyasal toplum biçimi olarak, yeni bir 'rejim' olarak modern demokrasinin özgünlüğünün, kesinlikle demokratik eşitlik mantığı ve liberal özgürlük mantığı arasındaki *gerilimde* yattığını düşünüyorum. Bu gerilimi çözmeye çalışmak yerine değer vermemiz ve korumamız gerekmektedir. Çünkü bu gerilim çoğulcu demokrasinin kurucusudur. Bu sonuç, bu gerilimin bazı özgün sorunlar yaratmayacağı anlamına gelmez; liberallerin, liberalizm ile demokrasi arasındaki eklemlenmenin kuruluşundan itibaren

[38] Larmore, 'Political Liberalism', s. 359.

[39] Bu kitaptaki 'Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt' adlı makaleme bakınız.

depreşen kaygısı, bireysel hakların çoğunlukçuluğun erişim alanı dışına nasıl konulacağını konu edinmiştir. Liberaller bu sonucu elde etmek için demokratik karar yapım sürecine sınırlamalar koymak istemişlerdir. Açıkça kabul edilmiş olmamasına rağmen, bu konunun mevcut tartışmanın alt metinlerinden biri olduğuna inanıyorum. Liberal kurumları saf tartışmacı bir rasyonalitenin çıktısı olarak sunmak, bu kurumlara makul anlaşmazlık olasılığının önünü tıkayan bir zemin kazandırma girişimi olarak görülebilir. Bu girişim, liberal kurumları, demokratik çoğunluklardan gelen potansiyel tehlikelere karşı korumanın bir yolu olarak görülmüş olabilir.

Hiç kuşkusuz, hem çoğulculuğun hem de bireysel hakların ve azınlıkların olası bir çoğunluk tiranlığı karşısında güvence altına alınma gereksinimi vardır. Ancak verili 'özgürlükler'in ve varolan haklar dizisinin güvenceye alınarak doğallaştırılması, çok sayıda eşitsizlik ilişkisine destek olmayı içeren karşıt bir tehlikeyi barındırır. 'Güvenceler' aramak çoğulcu demokrasinin yıkımına yol açabilir. Dolayısıyla, demokrasinin var olabilmesi için toplumsal aktörlerden herhangi birinin toplumun *temel yapısına* üstünlük iddia edemeyeceği kabulü önem taşır. Toplumsal aktörler arasındaki ilişkide, aktörlerin kendilerine ait taleplerin özel oluşunu ve sınırlarını kabul etmeleri – yani karşılıklı ilişkilerinin sadece, içinden iktidarın sökülemediği ilişkiler olarak kabullenilmesi halinde – 'demokratik' adıyla adlandırılabilir. Bu nedenle de, iktidar boyutundan liberal kaçınma anlayışının demokratik siyaset için risklerle dolu olduğunu ileri sürüyorum.

'Siyasal liberalizm' savunucuları gibi, ben de çoğulcu demokrasi ilkeleri etrafında geniş bir konsensüs yaratımını görmek isterim. Ancak ben bu tür bir konsensüsün rasyonalizm ya da ittifak üzerine temellenmesi gerektiğine ya da tarafsız bir bakış açısı sergilemesi gerektiğine inanmıyorum. Bana göre asıl görev, demokratik kurumlarımıza bağlılığı beslemektir ve bunun en iyi yolu, bu kurumların 'cehâlet peçesi' altındaki ya da 'tarafsız bir diyalog'

içindeki rasyonel aktörler tarafından seçileceklerini göstermek değil, ama bu kurumlarla güçlü özdeşleşme biçimleri yaratmaktır. Bunun olabildiği kadar çok sayıdaki toplumsal ilişkiyi içeren söylemler, pratikler ve demokratik 'özne konumları'nı üreten 'dil oyunlarını'n geliştirilmesi ve çoğaltılmasıyla yapılması gerekir. Hedef demokratik değerler ve pratikler hegemonyasının kurulmasıdır.

Bu hedef, 'etik siyasal' bir girişim olarak; siyaset alanındaki kolektif eylem aracılığıyla gerçekleştirilebilen ve özgün değerlerle ilişkili olan, çatışma ve antagonizmanın inşa edici rolünü ve bölünmenin indirgenemez olduğu gerçeğini inkâr etmeyen bir girişim olarak tasarlanmak zorundadır. Bu son nokta, 'değerler çoğulluğunun' siyaset felsefecileri tarafından çoklu boyutlarında neden ciddiyetle ele alınmak zorunda olduğunu gösterir. Bizler, bireysel seçenekler, iyi kavramları ve özneler çoğulculuğu kadar, kültürler, kolektif yaşam ve rejim tarzları çoğulculuğu için de yer yaratma gereksinimi içindeyiz. Bunun siyaset için çok önemli sonuçları vardır. Çünkü siyaset alanındaki kararlaştırılamazlık, değerler çoğulculuğunun çatışan doğalarıyla birlikte bir kez kabullenildikten sonra söylenebilecek son söz olamaz. Siyaset *karar* gerektirir ve *nihai* bir temel bulmanın olanaksızlığına rağmen, her rejim biçimi, siyasal değerler arasında bir hiyerarşinin kurulmasından oluşur. Liberal demokratik bir rejim çoğulculuğu beslerken aynı zamanda bütün öteki değerleri eşitleyemez. Çünkü bu rejimin toplumdaki siyasal bir biçim olarak varlığı, değerlerin bütüncül çoğulculuğunu engelleyen özgün bir sıralanışı gerektirir. Siyasal bir rejim, her zaman için 'kararlaştırılamazın kararlaştırıldığı' bir durumdur ve bu nedenle de bir 'kurucu dışsal' olmaksızın var olamaz.

Rawls 'liberal bir görüşün en bölücü konuları siyasal gündemden kaldırdığını'[40] açıklarken dolaylı olarak bu olguya işaret eder. Bu olgu, liberal bir toplumda tartışılabilir olanla tartışılabilir ol-

[40] Rawls, *Political Liberalism*, s. 157.

mayan şey arasına bir sınır çizmek değilse nedir? Bu olgu, özel ile kamusal alanlar arasında ayrım kuran bir *karar* değilse nedir? Hiç kuşku yok ki bu süreç, bu tür bir bölünmeyi kabul etmeyenler tarafından baskı olarak yaşanır. Siyasal müdahale biçimi olarak liberal çoğulculuğun sürekliliği kadar, ortaya çıkışı da çatışmalı bir alanda bulunan; diğer seçeneklerin bastırılmasını ifade eden bir baskı olarak tahayyül edilmelidir. Görünüşe göre, sözkonusu diğer seçenekler, liberal demokrasinin karşı konulamaz yürüyüşü tarafından yerlerinden edilerek marjinalleştirilebilirler, ancak asla tümüyle ortadan kalkmayacaklardır ve bazıları yeniden canlanabilecektir. Değerlerimiz, kurumlarımız ve yaşam biçimimiz, olası siyasal düzen biçimleri çokluğu içindeki siyasal düzen biçimlerinden birini oluştururlar ve değerlerimiz, kurumlarımız ve yaşam biçimimizin buyurduğu konsensüs, liberal demokratik değerlerimizi ve adalet kavramımızı sonsuza dek meydan okumaya açık bırakan bir 'dışsal' olmaksızın var olamaz. Çünkü 'rasyonel' diyalogun – 'makul olmadıklarından' dolayı rasyonel liberallerimiz tarafından elenenler ile rasyonel liberallerin örtüşen konsensüse katılmayanlara – dayattığı koşullar, bu değerlere karşı çıkanların kimliklerine ilişkin tanımlayıcı özelliklerin bazılarını inkâr etmeleri nedeniyle kabul edilemez niteliktedir. Bunlar bir *modus vivendi*'yi kabul etmeye zorlanabilirler, ancak bu zorunlu olarak, Rawls'ın arzuladığı türde istikrarlı ve sürekli bir örtüşen konsensüsün geliştirileceği biçim değildir. Rawls'a göre, liberal rejim çoğulculuk olgusu tarafından zorunlu kılınan bir *modus vivendi*'dir. Ne var ki liberal rejim, Rawls'ın, sağgörülü nedenlerle değil, ahlâkî nedenlerle değer vermemizi ve kabul etmemizi istediği bir *modus vivendi*'dir. Ancak bu *modus vivendi*' düşüncesine muhalefet edenlere ne demeli? Alanı genişlemiş olan bir *modus vivendi* de dâhil olmak üzere muhalefet edenlerin isteklerine, liberal bir *modus vivendi*nin *içinde* yer yoktur. Liberalizm, onlara göre, onların değerlerini reddettiği zaman da kabul etmeye zorlandıkları bir *modus vivendi*'dir.

Zannederim bu tür bir durumdan kaçınmanın yolu yoktur ve biz bunun dolayımlarıyla yüzleşmek zorundayız. Radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, siyaset içindeki çatışma ve antagonizma boyutuyla anlaşmaya varmak ve değerlerin indirgenemez çoğulluğunun sonuçlarını kabul etmek zorundadır. Bu sonuç, liberal demokratik rejimi radikalleştirme ve demokratik devrimi artan sayıda toplumsal ilişkiye genişletme çabamızın başlangıç noktası olmalıdır. Görev, toplumsal ilişkilere içkin şiddet ve düşmanlık öğesinden kaçınmak yerine, bu saldırgan güçlerin etkisiz hale getirilebileceği ve dikkatlerinin başka alana çekilebileceği ve çoğulcu bir demokratik düzenin olanaklı kılınacağı koşulların nasıl yaratılacağını düşünmektir.

Chantal Mouffe, 200 yıl geride kalan Aydınlanma Felsefesinin eşitlik ve özgürlük düşüncesine karşı, içinde yaşadığımız çağa özgü yeni bir eşitlik ve özgürlük düşüncesi öneriyor: Çoğulculuğu, ve çoğul hakları içeren bir haklar mücadelesi... Bunun da radikal demokrasi çerçevesinde mümkün olduğunu öne sürüyor. Demokratik projenin radikal demokrasi açısından yeniden formüle edilmesi için, Aydınlanmanın hümanizm, rasyonalizm, evrenselcilik düşüncelerinin ve Neoliberallerle yeni muhafazakârların bireye/bireyciliğe dayanan özgürlük ve eşitlik kavramlarının terk edilmesi gerektiğini öne sürüyor.

Chantal Mouffe, düşman kavramı yerine, muhalifliğin ve hasımlığın geçerli olduğu, tartışmacı, çoğulcu, uzlaşmaya dayalı bir çatışma düşüncesiyle özetlenen yeni bir demokrasi tanımı öneriyor.

Radikal demokrasinin görevi, demokratik devrimi derinleştirmek ve farklı demokratik mücadeleleri ilişkilendirmektir. Bunun için örneğin ırkçılığa karşı mücadelenin, milliyetçiliğe karşı mücadelenin, cinsiyetçiliğe karşı mücadelenin, kapitalizme karşı mücadelenin birbirleriyle kaynaşabilecekleri yeni pozisyonların yaratılmasına ihtiyaç vardır. İşçilerin çıkarları; kadınların, çocukların, evsizlerin, çevrenin, göçmenlerin, nükleer karşıtlığının ya da tüketicilerin hakları pahasına savunulmamalıdır. İşçilerin haklarının savunulmasıyla, barınma hakkı savunusu, kadın hakkı savunusu, çocuk hakkı savunusu ya da tüketici hakları savunusu bir denklik çerçevesinde düşünülmelidir. Her bir mücadelenin, mücadele olarak kabul edilebilmesi için öncelikle bunlar arasında bir denklik kurulmalıdır. Sadece bu koşullarda iktidara karşı yapılan mücadeleler gerçekten demokratik olur...

Neo-liberalizmin her şeyi ekonomizme ve bireyciliğe indirgeyen uygulamalarını dağıtmak, aynı zamanda demokrasiye yani çoğul/çoğulcu mücadelelere yeni bir yaşam alanı sağlamaktadır.

ISBN: 978-975-6790-68-7

epos bilim - felsefe - politika